بسم الله الرحمن الرحيم   اما بعد حمد

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله الواحد الاول الذى لا يحويه فاقى ولا ماقى ولا افضال والصلوة والسلام على الهادى من الضلال واله
ال الله ذى الجلال الطال والملال و بعد بر ضمير حقيقت ... [illegible] ... بيد ... [illegible] ... ابناء وجهالت
و دانا [illegible] ... كه تحقيق علم كلام در تحرير و تجريد عقايد اسلام گوى سبق از ... [illegible] ... اعلام در
علوم حكمت و غيران ربوده و در ميان كتب مؤلفه علم كلام كتاب تجريد كه از مصنفات عالم عليم بحر قوام ... [illegible]
افخم اعلم اعظم فاضل كامل جامع ادق عقل ... [illegible] ... خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن حسن ملقب بمحقق طوسى
قدس سره القدوسى در تأسيس و تشييد و تاييد عقايد حقه حقيقيه كلاميه سرامد ... [illegible] ... اطياب ... [illegible] ... فقير
حقير ... [illegible] ... كه شرح مختصرى بزبان فارسى بر اين كتاب بنوشته تا فرزند ارجمند ... [illegible] ... وفقه الله تعالى در تحصيل العلوم و سائر
طلبه از ان منتفع گردند و ناميدان را به ناميد در شرح تجريد و از حضرت فياض على الاطلاق توفيق اتمام ... [illegible] ... اتمام آن را
ميخواهم و اينكه ميتم را در تأليف آن فائض فرمايد و هو الموفق و المعين قال المحقق المصنف بسم الله الرحمن الرحيم
ابتدا ميكنم بنام بنام خداى روزى دهنده بخشاينده و بيان تسميه از مفردات و مركبات ... [illegible] ... لغة و
اصطلاحا و سر ابتداء بتسميه و توفيق ميان ابتداء بتسميه و تحميد و معناى حمد و تفصيل در بسيارى از تأليفات
فقير مذكور است مانند حاشيه اول از تعليقه بر شرح سيوطى و تعليقه بر شرح جامى و تعليقه بر حاشيه ملا عبد الله
و شرح حديقه و غيران پس هر كه خواهد بدان كتب حقير رجوع كند كه ما را از ان كفايت اما بعد حمد

واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم اصحابه فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على ابلغ النظام مشيرا
الى غرر فرائد الاعتقاد و نكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه و قوى اعتقادى عليه و الله اسئل العصمة و السداد و ان
يجعله ذخر اليوم المعاد و سميته
بتجريد العقايد و رتبته
على ستة مقاصد ملتمس ... [illegible]

واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم اصحابه اما بعد از حمد و سپاس واجب الوجود بر نعمتهاى او و درود بر بزرگ پيغمبرانش و بر گرامى ترين اصحابش و اصحاب ... [illegible] ... كه ... [illegible]
... [illegible] ... در ... [illegible] ... و گرامى ترين ياران ... [illegible] ... مقام ... [illegible] ... زيرا كه مقصود ... [illegible]
است فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و مطالبه و ترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد
و نكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه و قوى اعتقادى عليه و الله اسئل العصمة و السداد و ان يجعله
ذخر اليوم المعاد و سميته بتجريد العقايد پس بدرستيكه من اجابت كننده ام بسوى آنچه سؤال شدم از ان از نوشتن مسائل
علم كلام و مطالب آن و ترتيبش بر بليغ ترين نظام در حالتيكه اشاره كننده ام بسوى اشرف دريهاى اعتقاد و دقايق
مسائل اجتهاد و از آنچه كشيد مرا دليل بسوى آن و قوت يافت اعتقاد من بر آن و خدا را از سؤال ميكنم نگاه داشتن از خطا را
و راستى در بيان آن و اينكه اين عمل را ذخيره كند براى روز قيامت و ناميدم اين رساله را بتجريد العقايد بدانكه تعريف علم كلام
آنست كه ... [illegible] ... قدرت حاصل ميكند بر اثبات عقايد دينيه بايراد حجج و رفع شبهه از دين
... [illegible] ... اسلام و اما موضوع علم كلام پس ... [illegible] ... و ... [illegible] ... ذات الهى ... [illegible] ... و اما غايت
علم كلام پس بالنسبه بطالب آن در قوه نظريه ترقى از مرتبه تقليد است بمرتبه يقين و بالنسبه بتكميل غير ارشاد ... [illegible]
است بايضاح دليل و ... [illegible] ... و بالنسبه باصول اسلام حفظ عقايد دينى است از شبهه مبطلين و بالنسبه بفروع
اسلام آنكه ... [illegible] ... علوم شرعيه مبتنى بر علم كلام است و بالنسبه بطالب در قوه عمليه صحت نيت و اخلاص ... [illegible] ... در صحت اعتقاد
و لهذا ... [illegible] ... امور ... [illegible] ... و رتبته على ستة مقاصد و ترتيب داده ام اين كتاب تجريد را
بر شش مقصد زيرا كه بحث در علم كلام يا از نفس عقايد است كه توحيد و نبوت و امامت و معاد ... [illegible] ... عدل
و ساير صفات ... [illegible] ... و يا آنكه موقوف است اثبات عقايد مذكوره بر آن و از احوال ... [illegible]
و آن منحصر در ... [illegible] ... و اين اقسام موقوف باشند بر امور عامه پس منحصر شد مقاصد علم كلام منحصر در
شش مقصد ... [illegible] ... مقصد اول در امور عامه مقصد دوم در جواهر و اعراض مقصد سوم ... [illegible] ... در اثبات
صانع و صفات او مقصد چهارم در نبوت مقصد پنجم در امامت مقصد ششم در معاد و وجه ترتيب آنست كه

المقصد الاول في الامور العامة وفيه الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العيني والمنفي العيني او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل علی ... ملتی

همه این مقاصد موقوف باشند بر امور عامه لهذا امور عامه را مقدم داشته اند و چون توحید موقوف است بر معرفت احوال جوهر و عرض پس مقصد جواهر و اعراض مقدم بر توحید است و چون نبوت موقوف بر توحید است لهذا توحید را مقدم بر این داشت و چون امامت موقوف بر نبوت است لهذا نبوت را مقدم داشت بر امامت و چون مراد از بحث و معاد و احوال آن ... و عقل را ابنیا ... و در اصطلاح است پس موقوف است بر نبوت ... در این ... و امامت پس از جانب مقصد نبوت و امامت را بر مقصد امامت مقدم داشت المقصد الاول في الامور العامة مقصد اول از مقاصد این کتاب در گفتگوی از امور عامه است و مراد از امور عامه این است که شامل است جمیع موجودات را از واجب و ممکن و جوهر و عرض مانند وجود و علیت و وحدت یا آنکه شامل است دو موجود را مانند امکان خاص و وجوب با غیر و کثرت و معلولیت که همه اینها مشترک میان جوهر و عرض می باشند و در این فصول و درین مقصد سه فصل است اول در وجود و عدم و در احوال آنها دوم در ماهیت و در احوال آن سوم در مرکب از ماهیت یا وجود یا ماهیت یا عدم آن از علیت و معلولیت و در اختصار امور عامه درین سه فصل استقراء است الفصل الاول في الوجود والعدم فصل اول در بیان وجود و عدم است و در این چند مسئله است مسئله اولی در بیان آنکه وجود بدیهی است وتحديدهما بالثابت العيني والمنفي العيني او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل علی الدور ظاهر حد قرار دادن وجود و عدم را بثابت العيني و منفي العيني یعنی تعریف وجود بآنکه او چیزی است که عینی ثابت باشد و تعریف عدم بآنکه او چیزی است که عینی آن منفی باشد و یا تعریف وجود بآنکه او چیزی است که ممکن باشد که خبر داده شود از آن و عدم آن چیزی است که ممکن نباشد که خبر دادن از آن یا بغیر آنکه ذکر شد مثل تعریف وجود بآنکه او آن است که فاعل یا منفعل باشد و عدم آن چیزی است که آن نه فاعل باشد و نه منفعل یا آنکه وجود آن است که منقسم شود بقدیم و حادث و عدم آن است که منقسم نه شود بقدیم و حادث پس این همه از این تعاریف مستلزم دور ظاهر است که توقف شئ بر نفس باشد اما توقف اول بواسطه آنکه ثبوت مرادف وجود است و نفی مرادف عدم و اما توقف دوم برای آنکه امکان اخبار تحقق نمی شود مگر بعد از تحقق ...

لها نفی

دور ظاهر

در بیان بداهت وجود

به حصول در خارج یا در ذهن و هم چنین تعریف وجود بکون و حدوث و نقیض وجود بنفیض اینها و مراد از ظاهر آن است که در مرتبه اولی و مرتبه واحده است نه در بعض الاکثر گویند که چرا گفته اید ... و تعریفها ... جواب گوئیم که مراد ... نه تعریف که شامل تعریف لفظی باشد و مراد از دور ... موجود است پس تعریف وجود ... شوخواهد بود ... است لو ... المراد تعریف اللفظ ... مراد موافق ... و ... از تعریف مذکوره تعریف لفظیست یعنی تعریف لفظ که اعرف ... می شود در تعریف نه تعریف حقیقی اذ لا شیء اعرف من الوجود زیرا که چیزی نداریم که از وجود اعرف باشد تا تعریف حقیقی تو انیم اگر گویند که بعد از آنکه اعرف از وجود چیزی نداریم پس تعریف لفظی هم جایز نخواهد بود زیرا که تعریف لفظی تعریف لفظ است بلفظی که اعرف باشد و فرض انتفاء اعرف از وجود است جواب گوئیم که ما منع نداریم که از مفهوم وجود اعرف باشد تا تعریف حقیقی توان کرد لکن چه ضرر که لفظ بعد الله که اعرف باشد ... از مفهوم وجود در ذهن در ... نظر ... پس ... و الله گواه ... و ... است برهان برآن بعدم ... وجود ذکر ... آنکه ... باید کلیات باشد ... و فصل و کلیات جمیع آنها منقسم الا ماهیت و شیئیت و وجود و عوارض آن از قبیل ماهیت باشند و ... دلیل نتوان استدلال نمود برآنکه وجود را تعریف بر سبیل حد ... نمود زیرا که رسم ... بعرض عام و ... از قبیل ماهیت می باشند و باید دانست که این وجودی را که نزاع در بداهت ... از مفهوم عرض عام که عارض بر ماهیات است و ... در لغت فارسیه ... اگرچه افراد این مفهوم عارض بر ماهیات شود بدانکه امام فخر رازی استدلالی چند کرده و شراح را ... در ... دلیل برای بداهت وجود یا برای آنکه حکم به بداهت وجود کسبی است اول صریح شرح قدیم و جدید است دوم ظاهر شوارق است و کلام ما نیز ظهور در اول دارد و ممکن است گفته شود که کلام صاحب شوارق حاصلش این است که امام رازی با آنکه اختیار کرده که وجود متصور است بالبدیهه رفته است بسوی اینکه حکم به بداهت وجود کسبی است و برآن استدلال کرده است تا آخر کلامش پس خلاصه ... برآن استدلال کرده یعنی بر بداهت وجود

استدلال کرده بر حکم بسیط بودن این حکم بدیهی است وجود واحد بالذات که ملا احمد و احد العین در حواشی تجرید
آن را احتمال رکیکه و مخفی نیست که این احتمالات سخیف و خلاف ظاهر عبارت تجرید است بلکه حکم در
عنیه با قرب [؟] بر نمی‌گردد که کسب تصدیق حکم بدیهی است وجود باشد لیکن از تفصیل اجوبه صاحب تجرید ازین ادله
ظاهر میشود که این ادله برای بداهت وجود است نه کسب تصدیق حکم بداهت وجود و کیف کان دلیل اول امام
المشککین امام فخر رازی آنست که تصدیق بآنکه وجود و عدم متناقضان هستند بدیهی است و شرح آنکه وجود
عدم متناقضان میشوند آنست که صدق نمی‌کنند بر یک امر مگر امری یا موجود است و یا معدوم بعد از آنکه
این حکم بدیهی باشد لازم است که این حکم و تصدیق موقوف است بر تصور وجود و عدم پس تصور وجود و عدم اولی
بان بدیهی است و جواب ازین دلیل آنست که اگر اراده کرده است آنکه حکم بدیهی است و وجود کسبی است پس این دلیل
بر آن دلالت ندارد و اگر مراد آنست که وجود بدیهی است پس جواب آنست که ما اولا قبول نداریم
که هر چه موقوف است بدیهی بر آن باید بدیهی باشد زیرا که اطراف تصدیق بدیهی گاهی کسبی میشود و تا بیان آنکه
ما اختیار میکنیم آنکه وجود بوجه ما بدیهی است نه کنه و نزاع در بداهت بالکنه است نه بداهت بوجه و دلیل
بر لزوم زیاده از وجه ما دلالت ندارد دلیل دوم آنکه وجود مشترک صور است و اگر تصور آن کسبی باید بداهت
باشد زیرا که آنکه کسبی نیست برای آنکه اگر کسبی باشد پس یا بحد یا برسم و هر دو باطل است اما حد برای آنکه
حد نخواهد بود مگر باجزا و وجود بسیط است و جزو ندارد زیرا که اگر جزو داشته باشد پس این اجزا یا وجودات
خواهند بود یا غیر وجودات و هر دو باطل است اما بطلان اول آنکه اگر اجزا وجود وجودات باشند پس لازم است که
لازم می‌آید توقف شیء بر نفس خود یعنی توقف کل بر جزو و اما بطلان دوم آنکه اجزا وجودات نباشند
برای آنکه در آن وقت که از اجتماع حاصل شود از اجتماع آن اجزا امر زائدی که آن وجود جدا اجزا وجود نبود بلکه
دیگر امر زائدی حاصل نشود پس اصلا وجود نخواهد حاصل شد پس آن اجزا زائل که وجودات نباشند موجود وجود
نخواهند بود پس ترکیب در وجود نخواهد بود بلکه در موجود او ترکیب متحقق نشد بلکه فرض ترکیب وجود
بود و اما بطلان تصور وجود برسم پس برای آنست که رسم افاده نمیکند مگر علم بوجهی از وجوه مرسوم و

موقوف است

موقوف است بر علم بمرسوم و علم بمرسوم نیز موقوف است بر رسم پس این دور است و همچنین اختصاص
مرسوم بمرسوم موقوف است بآنکه علم بجمیع ماسوای مرسوم داشته باشی تا علم حاصل شود بآنکه مرسوم
به مرسوم مختص است و در غیر آن یافت نمیشود و علم بجمیع ما عدا محال است زیرا که ذهن احاطه بما لا یتناهی
نمی‌تواند پیدا کند و ما عدای مرسوم غیر متناهی است پس متعین است که وجود بدیهی باشد و تصور کسبی در رسم
نباشد و باید دانست آنکه قولش اجزا وجود وجودات باشند نه مراد آنست که وجودات افراد حقیقیه وجود
باشند که آن افراد عارض ماهیات در ذهن و نفس ما تحقق آن ماهیات در خارج باشند و وجود مطلق خارج از
آن افراد و عارض آنها باشد بلکه مراد از آن وجودات افراد اعتباریه باشند که حصص وجود مطلق باشند
و وجود مطلق ذاتی آن افراد است و جواب ازین دلیل اول آنکه این نحو که در رسم ذکر شد لازم دارد
که در هیچ مقام رسم مفید فائده نباشد و بالکلیه رسم لغو باشد دوم آنکه منع میکنیم که وجود متصور بالکنه
بالکنه و از ما متصور بعض آن بوجه ما پس نزاعی در آن نیست سوم آنکه نقض میکنیم بآنکه اگر این دلیل بجمیع مقدمات
آن صادق باشد لازم می‌آید که هیچ یک از ماهیات مرکب نباشند زیرا که همین دلیل در همه جاری است پس میگوئیم
مثلا اجزا یا ماهیت است و آن محال است زیرا که تقدم شیء بر نفس لازم دارد و اگر غیر ماهیت است در
هنگام یا حاصل نشود امر زائدی که ماهیت باشد پس ترکیب در ماهیت نخواهد بود و این خلاف مفروض است
یا امر زائدی حاصل شود پس نخواهد بود محض مالیس ماهیت بوده پس هر آینه جواب است میگوئیم بآن نحو که حاصل میشود
امر زائد بر اجزا و آن مجموع است که نفس وجود است پس ترکیب نخواهد بود مگر در وجود و اعتبار نیست در
سوای حصول امر زائد بر مجموع پس وجود محض مجموع است هیچ یک از اجزا آن وجود نیستند همچنانکه ترتیب
محض اجسام و اشیاء است که هیچ یک از آنها ترتیب نیستند و عشره محض آحاد است که هیچ یک از آنها آحاد
نیستند پنجم آنکه استدلال بر رسم موقوف است بر اختصاص مرسوم بمرسوم نه بر علم باختصاص پس دور لازم
نیاید ششم آنکه که تصور ما عدای مرسوم تفصیلا ممکن نیست لیکن اجمالا ممکن است پس علم بما لا یتناهی تفصیلا
لازم نیاید و علم بما لا یتناهی اجمالا ممکن است و مصنف جواب ازین دو دلیل فرموده بقوله و الاستدلال

بلیغ

والاستدلال بتوقف التصديق بالتمايز عليه او بتوقف الشيء على نفسه او بعدم تركب الوجود مع فرضه مركبا والابطال الاقسام باطل وتردد الذهن
حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يبطل الشركة ملتحص

بتوقف التصديق بالتمايز عليه او بتوقف الشيء على نفسه او بعدم تركب الوجود مع فرضه مركبا
والابطال الاقسام باطل الاستدلال مبتدا است و باطل خبر یعنی استدلال بموقوف بودن تصدیق به
تمایز باین امر موجود که دلیل اول بود یا بتوقف شیء بر نفس اگر اجزاء حقائق وجودات باشند یا بعدم
ترکب وجود اگر آن اجزاء وجودات نباشند و هم چنین باطل بودن اقسام باطل است و تفصیل بر وجهی است
که گذشت مسئله دوم در این است که وجود آیا مشترک لفظی است در میان اشیا و یا مشترک معنوی است
مراد ازین این است که آیا وجود یعنی لفظ وجود را و یا مرادفات آن را در لغات دیگر واضع وضع
کرده است برای هر یک از اشیا یا باوضاع متعدده تا مشترک لفظی شود و یا موضوع است برای جامع و
قدر مشترک میان اشیا تا مشترک معنوی شود زیرا که نزاع در این صورت در وضع لغوی خواهد شد و این
مناسب ارباب حکمت و معقول نیست و باید استعلام از کتب لغت و امارات مجاز و حقیقت نمود
بلکه نزاع در این است که آیا چیزی که اشیا بآن متحقق میشوند و موجود میشوند و اسمی پیدا میکنند آیا اشتراک در
لفظ وجود دارند و در معنی وجود فلان شیء مغایر با وجود شیء دیگر است و این را اشتراک لفظی میگویند
و یا اینکه اشیا با یکدیگر اشتراک دارند در معنی وجود یعنی آن چیزی که اشیا بآن متحقق میشوند معنوی است که مشترک است
در میان موجودات و لفظ وجود عبارت است از قدر مشترک میان آن اشیا و این را اشتراک معنوی میگویند
پس میگوییم که جمهور محققین اتفاق کرده اند که بر اشتراک معنوی یعنی بر آنکه وجود یک معنی و مفهوم است که مشترک
است در میان موجودات و مخالفت کرده اند ایشان را ابو الحسن اشعری و ابو الحسین بصری و رفته اند
ایشان بسوی اینکه وجود هر شیء عین ماهیت اوست و اشتراکی ندارند مگر در لفظ وجود و مصنف قول
اول را که مختار است اختیار نموده و بر آن سه دلیل اقامه نموده و گفته وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهوم نقیضه وقبوله القسمة یبطل الشرکة وتردد مبتدا است و یبطل خبر یعنی تردد ذهن
در حالت جزم بمطلق وجود و اتحاد مفهوم نقیض وجود و قبول وجود قسمت را ابطال میکند شرکت وجود را
میان ماهیات یعنی مشترک معنوی بودن را و باید دانست که اصطلاح علما بر این قرار گرفته که هر وقت

وان سهو است وجود بالبداهة

مشترک را باطلاق ذکر کنند از او اراده اشتراک لفظی مینمایند و اگر بخواهند بیان مشترک معنوی نمایند
لفظ اشتراک را مقید بمعنوی می نمایند و در اینجا مصنف شرکت گفته و از او اراده اشتراک معنوی نموده
و این صواب نخواهد بود مگر آنکه گفته شود که الف و لام در الشرکة برای عهد است که اشتراک معنوی باشد ولیکن
این وجه مرجوح است بالنسبه بعدای سبقت ذکر منافات ندارد میتوان گفت که ذکر ادله مذکوره قرینه است بر اشتراک
معنوی چه این ادله ادله قائلین باشتراک معنوی است الی غیر ذلک حاصل دلیل اول آنست که اگر وجود مشترک معنوی
نباشد پس باید ممتنع باشد جزم بوجود در حال تردد در خصوصیات مثل آنکه اگر نگاه کنیم در اثری که شیء فلانی را تولید
نموده است پس باید شک در وجود آن شیء داشته باشیم و حال آنکه یقین در وجود آن شیء داریم و شک
در خصوصیات داریم بیان ملازمه آنکه بر فرض عدم اشتراک معنوی وجود پس این وجود یا نفس خصوصیات است یا
محقق خصوصیات است پس ذاتی باشند یا عرضی پس باید زائل شود الحقیقی وجود بازوال الحقیقی خصوصیات
اما بنا بر اینکه نفس خصوصیات باشد پس برای اینست که تردد در خصوصیات عین تردد در وجود است که آن وجود
اعیان آن خصوصیات باشند و اما بنا بر آنکه وجودات محقق خصوصیات باشند پس برای آنست که تردد در شیء لازم دارد
تردد در غیر را که محقق باشد است البته چه آن شیء معلوم الاختصاص باشد یا مشکوک الاختصاص و تالی در این
قضیه شرطیه که انتفای جزم بوجود باشد در نزد تردد در خصوصیات باطل است زیرا که ما گاهی نظر میکنیم در حادث
و جزم میکنیم بر اینکه آن حادث موثری دارد ولی یقین بوجود موثر مینمائیم و شک داریم که آن موثر واجب است
یا ممکن و جوهر است یا عرضی و متحیز است یا غیر متحیز و گوییم پس جزم بوجود باقیست با تردد در خصوصیات
و اینها ثابت در احکام تردد در خصوصیات تردد در وجود پیدا نشود و حال آنکه تردد نشده و جزم بوجود باقی بود
معلوم میشود که مقدم این قضیه شرطیه که عدم اشتراک معنوی وجود باشد باطل بوده است
دلیل دوم اتحاد مفهوم نقیض وجود است بیانش آنکه عدم نقیض وجود است و مفهوم عدم شیء است که عبارت
از نفی و نیستی باشد و این ضروری و بدیهی است پس باید مفهوم وجود نیز یکی باشد و اگر مفهوم وجود زیاده بر یکی باشد

مسئله سوم در زیاده وجود بر ماهیت

لازم میاید بطلان حصر در قول تو هذا الشی اما معدوم و اما موجود زیرا که اگر وجود مشترک لفظی باشد پس این قضیه
مذکوره بمنزله این خواهد بود هذا الشی اما ثابت او معدوم زیرا که وجود این وقت بمعنی ثبوت نیست [?] دارد
و قضیه اخیره باطل است بجهت آنکه ممکن است که این شی نه ثابت باشد و نه معدوم بلکه مجرد باشد و بطلان حصر
در اما موجود و اما معدوم باطل است پس باید مفهوم وجود یکی باشد دلیل سیوم قبول قسمت بسیاری است آنکه ما
تقسیم میکنیم وجود را بسوی وجود واجب و وجود ممکن و تقسیم میکنیم وجود ممکن را بسوی وجود جوهر و وجود عرض و همچنین
پس باید وجود مشترک در میان این اقسام باشد زیرا آنکه مورد قسمت لازم است مشترک در میان اقسام
باشد زیرا که تقسیم عبارت است از ضم قیود متباینه بسوی مورد قسمت تا حاصل شود باقی ضمائم هر قیدی بمورد قسمت قسمی
یعنی قسم عبارت است از مجموع مورد قسمت با یک قیدی پس قسم بدون مورد قسمت متحقق نخواهد شد
مسئله سوم در اینکه این وجود که مفهوم است عرضی عام و بداهتی است و بداهت آن در مسئله اولی ثابت
شد و اشتراک معنوی آن در مسئله دویم و زیادتی آن بر ماهیات در جمیع موجودات چه واجب باشد و چه
ممکن و مخالف در این مسئله ابو الحسن اشعری است و ابو الحسین بصری و اتباع ایشان که قائلند باینکه
وجود هر شیئی نفس حقیقت آن شیئی است و معنا داشتیم [?] که این قول اشعری و بصری مستلزم مذهب
اشتراک لفظی است زیرا که مذهب اشعری و بصری ابلغ است از اشتراک لفظی بجهت آنکه قول باشتراک لفظی
محتمل است باینکه وجود در حقیقت را نفی آن حقیقت بداند و احتمال آن دارد که زیاده بر آن حقیقت
بداند لیکن مختص بآن حقیقت بداند نه نفی آن حقیقت و چون قول بعدم زیادتی وجود بر ماهیات
که مذهب بصری و اشعری است ابلغ است از اشتراک لفظی بود و اشتراک لفظی در مسئله دویم منتفی شد و نفی اعم
مستلزم نفی اخص است لهذا مصنف این مسئله را متفرع بر مسئله ثانیه نمود و لفظ تفریع را داخل نمود در کلمه
فبنا بر الماهیة پس مغایرت وجود حقیقت را و اما مذاهب حکما که وجود را در واجب الوجود نفی حقیقت
دانسته اند پس اراده نکرده اند از وجود این مفهوم عرضی عام بدیهی را که از آن تعبیر نموده به وجود مطلق

بدانکه در وجود

زیرا که این وجود مطلق زائد بر جمیع است در نفس جمیع بلکه این وجود مطلق مفهوم کلی است که عارض میشود افرادی را که
مخصوص بموجودات خارجیه است و خلاف مشهور در میان حکما و متکلمین در عینیت وجود در واجب و زیاده
بودنش در ممکن وجود خاص است یعنی مفهوم عرضی عام بدیهی افرادی دارد که آن افراد عارض میشوند ممکنات را در
عقل و تعقل و مصنف محقق اعلی الله مقامه بسه استدلال فرموده بر زیاده وجود مطلق بر ماهیات را به پنج وجه دلیل اول
آن چیزی است که بسوی آن اشاره فرموده بقول خود والا لا تحدث الماهیات او لم ینحصر اجزاء الثانی اگر وجود بنا بر ماهیت
باشد بنا بر این لازم میاید آنکه دیگر شدن جمیع ممکنات و یا آنکه منحصر نخواهد بود اجزاء ممکنات بلکه اجزاء غیر محصوره
خواهد بود بسبب آنکه بیان ملازمه آنکه اگر وجود زاید بر ممکنات نباشد پس وجود یا عین ممکنات خواهد بود و یا
جزء ممکنات و هر دو محال و باطل باشند اما بطلان عینیت بجهت آنکه اگر وجود عین ممکنات باشد پس ممکنات باید
نخواهند زیرا که وجود واجب است که در مسئله سابقه گذشت و فرض آنکه وجود عین ممکنات است پس باید ممکنات
همگی یکی شوند و بطلان این ضروری است و اما بطلان جزئیت بر این آنکه اگر وجود جزء ممکنات باشد باید بر این ممکنات
اجزاء دیگر هم باشد و هر کدام باشند و آن اجزاء موجوده باشند برای آنکه ممتنع است تقوم موجود بمعدوم پس باید وجود
جزء آن اجزاء دیگر هم باشد پس باید برای آن اجزاء جزء وجود جزء دیگر هم باشد و باید آن اجزاء هم موجوده باشند
پس باید وجود جزء آن اجزاء نیز باشد و همچنین لازم میاید که اجزاء ماهیت را حصری نباشد و این محال و تسلسل و باطل
است دلیل دویم آن چیزی است که مصنف محقق بقول اشاره فرموده و لانفکاکهما تعقلا و بجهت انفکاک وجود
و ماهیت در تعقل و تصور یعنی تعقل وجود منفک و جدا میشود از تعقل ماهیات چه بسا باشد که ما تعقل میکنیم ماهیت را
و تعقل نمیکنیم وجود ذهنی و وجود خارجی او را پس وجود نفس ماهیت و جزء ماهیت نخواهد بود والا باید ممتنع
باشد انفکاک تصور وجود از تصور ماهیت بجهت آنکه ممتنع است انفکاک شی از نفس خود و از جزء خود و تحقق
الامکان اشاره است بدلیل سوم بیانش آنکه امکان ثابت است از برای ماهیت بجهت آنکه بدیهی است آنکه بعضی از
ممکنات احتیاج دارند بمؤثر در وجود و ظاهر است که حاجت بمؤثر در وجود در وقتی متحقق میشود که
از حقیقت ذات معدوم و ممکن باشد بجهت آنکه بدیهی است آنکه ایجاد ممتنع العدم است یعنی حقیقت الواجب صح

نیست اینکه محتاج بغیر باشد در وجود و این منع که جواز وجود و عدم بشئ بالنسبة بذات شئ است منع امکان است لیکن
اگر چه وجود عین ماهیت یا جزء او باشد پس ممکن نخواهد بود عدم آن ماهیت بالنسبة بذات او چه گفت اینکه بدیهی است که ممتنع است
سلب شئ از نفس او و همچنین سلب جزء از نیز از شئ ممکن نخواهد بود که تا نفس امکان برای ماهیت و تقریر
در تقریر این دلیل است که امکان عبارت از نسبت است از جهت دلیل نسبت ماهیت بسوی وجود و عدم پس اگر وجود نفس
ماهیت باشد یا جزء ماهیت نسبت متصور نخواهد بود چه بجای اینکه ذات وی نسبت بسوی وجود و عدم متصور نبود از آن
زیرا که نسبت متحقق نمی‌شود مگر میان دو متغایر نه میان شئ و نفس او و اگر تسلیم امکان تحقق کنیم نسبت شئ بسوی نفس پس نسبت شئ
بسوی نفس مثل نسبت شئ بسوی نفس نخواهد بود پس ماهیت ممکن نخواهد بود زیرا که امکان عبارت
از نسبت وی بوجود و عدم و از بینی ظاهر شد عدم تحقق امکان بر فرض جزئیت وجود برای ماهیت و فائدة
الحمل والحجة بلا الاستدلال این کلام اشاره است بسوی دلیل چهارم یعنی اینکه اگر وجود زاید بر ماهیت نباشد پس با عینیت
ماهیت خواهد بود یا جزء او اگر اول است پس باید در حمل وجود بر ماهیت فائده مترتب نشود در مثل قول ما السواد موجود
زیرا که این قضیه بمنزله آن خواهد بود که السواد سواد لیکن فائده حمل بالضرورة بایجاد و تا ثابت است پس وجود عین ماهیت
بودن باطل است و اگر وجود جزء ماهیت باشد پس باید موقوف شناسند حمل وجود بر ماهیت بر استدلال برای اینکه ذاتی
شئ بیّن الثبوت است برای آن شئ در وقت تعقل آن شئ بالکنه یا بکنه تفصیلی لیکن در بسیار از اوقات ا
احتیاج داریم برای حمل وجود بر ماهیت تعقل بالکنه پس وجود جزء ماهیت نشده و بر تو لازم آید که این دلیل تمود
که این دلیل کلیت را منع کنند چه شاید بعضی از ماهیات باشند که ما تعقل آن را نکرده ایم و در حمل وجود بر آنها حاجت
باستدلال نباشد و این ایراد بر دلیل دوم نیز وارد خواهد بود و انتفاء التناقض وترکب الواجب اشاره است بدلیل
پنجم و دوقتی و ترکب الواجب عطوف است بر تناقض بتقدیر حجتی است و انتفاء ترکب الواجب بیان این برهان آنکه
اگر وجود زاید بر ماهیت نباشد پس یا نفس ماهیت است و یا جزء او پس اگر عین ماهیت باشد در این قضیه که السواد
لیس بموجود تناقض لازم می‌آید زیرا که این قضیه بمنزله آن خواهد بود که السواد لیس بسواد چه وجود را عین
ماهیت داشته و حال آنکه هیچ تناقض در این نیست بلکه ما قضیه صادقه بنفی الامر داریم که السواد سواد حالا که

گفتیم السواد لیس بموجود بنا بر عینیت وجود ماهیت را بمنزله السواد لیس بسواد می‌شود و این تناقض است و حال اینکه عرفا و
عقلا تناقض نیست و اگر وجود جزء ماهیت باشد بالکه وجود مشترک است در میان واجب و ممکن پس لازم آید که
ماهیت واجب مرکب باشد پس لازم می‌آید ترکب واجب و حال اینکه ترکیب در واجب ممتنع است و باید دانست که
اگر وجود جزء باشد اما آن تناقض سابق وارد نیست پس انتفاء التناقض در اتمام این دلیل کافی نبود و احتیاج
به و ترکب الواجب شد از آن اینکه گفته شود که سلب تناقض صریح است و بنا بر جزئیت تناقض صریح نیست بلکه ضمنی است
و جواب قائل بالکه وجود بمعنی ماهیت است استدلال کرده بود بالکه اگر وجود زاید باشد بر ماهیت پس وجود یا قائم بماهیت
است و یا بماهیت معدومه شق اول لازم دارد که ماهیت پیش از موجود بودن شده وجود داشته باشد و این
محال است زیرا که موصوف تقدم شئ بر صفت است در وجود و شق ثانی لازم دارد اجتماع نقیضین را و زیرا که لازم
می‌آید که ماهیت معدوم باشد و موجود هم باشد که اینکه قیام وجود بمعدوم محال است و اجتماع نقیضین محال است و مصنف
اشاره فرموده بجواب او بقول خود و قیامه بالماهیة من حیث هی جواب منع حصر است یعنی قبول نداریم که
قیام وجود بماهیت یا من حیث هی نه اینکه قیام وجود بماهیت موجوده است و نه اینکه بماهیت معدومه است
و جواب خصم که قائل بعینیت وجود است استدلال دیگر کرده است از جانب بالکه وجود که عارض ماهیت است یا
معدوم است پس لازم می‌آید اتصاف شئ به نقیض و لازم دارد که ثابت نشود در محل که ماهیت باشد و وجود که
نقیض برای او ثبوت نیست و اگر آن وجود عارض موجود است پس زاید دارد وجود بر وجود دیگر نیز لازم
می‌آید که بر آن وجود وجود دیگر باشد و لازم می‌آید تسلسل در وجودات و مصنف از این دلیل جواب داده بر سبیل
تفریع از استدلال اول و فرموده فرزیادته تدل الکثرة یعنی چونکه وجود قائم بماهیت من حیث هی است نه از حیثیت
حیثیت که موجوده است و نه از آن حیثیت که معدومه است و این حیثیت که مرا از وجود و عدم باشد ثابت
علیحده نمی‌شود برای ماهیت در ذهن نه در خارج تا لازم از اتصاف وجود در خارج وزیادت وجود بر آن
وجود تسلسل محال بلکه وجود نیست مگر در ذهن و بودن آن وجود در ذهن برای وجود زاید بر آن وجود نیست
لیکن در ذهن و همچنین تا قدر که عقل آن را اعتبار کند و تسلسل محال لازم نمی‌آید بجهت انقطاع آن با انقطاع
اعتبار مسئله چهارم در اثبات وجود ذهنی است بدانکه وجود دیگر در مباحث سابق بیحوث عنه

۲ وجود

مسئله چهارم در اثبات وجود ذهنی

ونقسم الى الذهني والى الخارجي والالطف الحقيقية

بود کاهی مقید باشد بقید خارج پس آن را وجود خارجی نامند یا وجود در خارج گویند و مراد از آن است وجود عینی و
وجود اصلی و کاهی مقید بذهن شود پس آن را وجود ذهنی یا وجود در ذهن و مرادف او است وجود ظلی و وجود غیر
اصلی و مراد بوجود خارجی آن است که مترتب آثار شود مثل آنکه آتش در وقت آنکه در خارج موجود باشد لازم او سوزانیدن است
پس وجود خارجی آن است که مترتب آثار باشد و حلاف وجود دراین نیست که این قسم از وجود متحقق است و مراد بوجود
ذهنی آن است که مترتب آثار نباشد با آنکه صاحب کمال و تحقق تمام باشند و در این قسم از وجود خلاف است
در میان حکما و محققین از متکلمین و میان غیر ایشان که طائفه اول آن را اثبات کرده اند و طائفه ثانیه انکار
آن نموده اند و مصنف قائل بوجود ذهنی و میفرماید ونقسم الى الذهني والى الخارجي والالطف الحقيقية ونقسم
وجود بسوی وجود ذهنی و وجود خارجی و اگر چنین نباشد و وجود منحصر در خارجی باشد و بوجود خارجی ذهنی قائل نشویم از اینکه
باطل شود قضیه حقیقیه و قول مصنف والالطف اشاره است با قائده که دال بر اثبات وجود ذهنی بر این
این مطلب موقوف است بر تمهید مقدمه و آن این است که قضیه بر دو قسم است زیرا که کاهی خارجیه میشود
و آن قضیه است که حکم در آن قضیه بر افراد موضوع باشد که آن افراد در خارج حقیقه وجود داشته باشند
مثل الفلک متحرک که اما حرکته واما غیریه و کاهی ذهنیه میشود و آن است که حکم در آن قضیه بر افرادی باشد
که تنها ذهنیه اند و وجود خارجی ندارند مثل الکلی اما ذاتی او عرضی والذاتی اما جنس او فصل و کاهی
حقیقیه میشود و آن است که حکم بر افراد نفس الامر که موجوده باشد چه محقق باشد و چه مقدره مثل کل جسم متناه
ونحو ذلک چون این مقدمه را دانستی پس بدانکه وجه استدلال مصنف آن است که اگر وجود ذهنی نباشد قضیه
منحصره در خارجیه خواهد بود و قضیه حقیقیه مفقود خواهد بود زیرا که در قضیه حقیقیه حکم بعموم دارد افراد
موجوده در خارج و موجوده در ذهن را با آنکه قضیه حقیقیه معتبره در بسیاری احکام است و در علوم مثل
الحساب در غایت اعتبار است و قائلین به نفی وجود ذهنی استدلال کرده اند بچند وجه اول آنکه اگر تصور شیء لازم
داشته باشد حصول او را در ذهن پس باید از تصور حرارت ذهن حار شود و از تصور برودت بارد و از
تصور اعوجاج معوج و از تصور استقامت مستقیم و حال آنکه چنین نیست بلکه این محال است بواسطه آنکه لازم
می آید اجتماع ضدین دوم آنکه اگر وجود ذهنی متحقق باشد لازم می آید که انطباع یابد بزرگی کوه و نحو آن

والموجود في الذهن انما هو الصورة المثنى لها في كثير من اللوازم

در ذهن در این حال کوچکی ذهن و آن بالضروره باطل است سوم آنکه لازم می آید از تعقل معدوم وجود معدوم
در خارج زیرا که معدوم در ذهن موجود است و ذهن در خارج موجود است پس معدوم باید در خارج
موجود باشد و مصنف جواب از این هر سه وجه داده بقول خود والموجود في الذهن انما هو الصورة المثنى لها
في كثير من اللوازم یعنی آنچه در ذهن موجود است همانا صورت است که با ذی الصوره در بسیاری از لوازم مخالف
دارد و حاصل کلام آنکه ما بوجود متاصل داریم که از آن به هویت عینیه تعبیر میکنیم و وجود غیر متاصل داریم که صورت
عقلیه می نامیم آن را پس مصنف حرارت هویت عینیه ذی الصوره می باشد نه صورت عقلیه و در ذهن
صورت عقلیه در می آید نه هویت عینیه و انصاف در هویت است نه در صورت پس دلیل اول
مندفع شد و انطباع آنچه محال است تحقق هویت است در ذهن نه صورت است پس استدلال ثانی نیز
مندفع شد و استدلال ثالث و انطباع و موجود در موجود در شیء موجود در آن شیء است خواه بود در وقتیکه وجود
آن اصلی و وجود ظلی باشد نه آنکه غیر هر دو یا احدهما غیر اصلی باشد پس مندفع شد استدلال ثالث و باید
دانست که جنانکه نفی وجود ذهنی قضایا حقیقیه را باطل میکند انطباع قضایا ذهنیه را هم باطل میکند پس چرا مصنف
اقتصار بر بطلان حقیقیه نموده با آنکه نفی ذهنیه اظهر بود لکن جواب از این ایراد آن است که قضیه حقیقیه چون
مشتمل در کلام علمای است و مصحح بدلائل که و قضایا ذهنیه در نزد علمای اسمی ندارند مسئله بنجم در آنکه وجود
خیالی نیست که امری باشد که منضم بماهیت شود پس متحقق شود بان ماهیت بلکه وجود عبارت است از نفس تحقق ماهیت
و حصول آن ماهیت و کون آن ماهیت چون حکما متبع از اتباع شان بایشان رفته اند بر آنکه وجود صفت ثبوتی است
صفتی است که موجوده در خارج است و منضم بسوی ماهیت است و ماهیت موجوده بان صفت
است پس در نزد ایشان مجعول بالذات و صادر از جاعل نفس الحقیقه است و وجود است و ماهیت از این
حیثیت که ماهیت است غیر مجعول است و از حیثیت اتصاف بوجود مجعول بالعرض است و این مذهب حکما که
شیخ اشراق و امثال او گفته اند باطل است زیرا که ثبوت صفت عینیه از برای موصوف موقوف است
بر ثبوت آن موصوف در خارج پس لازم می آید که ماهیت موجود باشد در خارج قبل از وجود آن ماهیت در
خارج پس لازم می آید که ماهیت موجود باشد در خارج قبل از وجود آن ماهیت در خارج پس جائز

ولیس الوجود سوى تحصیل الماهیة زوال الحجاب بل الحصول ولا تزاید فیه ولا اشتداد وصح

و با تسلسل لازم آید و همچنین اگر وجود موجود در خارج باشد پس یا موجود بوجود غیرست پس تسلسل لازم آید در
وجودات و یا موجود است بوجود نفس خود پس لازم می آید که هر گاهی موجود در وجود [illegible] بر [illegible] وجود یک آن
باشد زیرا که مفهوم آن گاهی در وجود آن است که آن موجود بنفس وجود است ولی آن مفهوم در [illegible] وجود
آن است و شیئی است که [illegible] از وجود ثابت است و حال آنکه استعمال وجود در همه جا یکی معنی
و ستند [illegible] آن است و جهت اگر منضم شود بسوی آن جهت اخری از [illegible] پس آن جهت در عدم
جهت های حاصل بود و جواب این ولی آن است و ما ذکر کرده جهت در خارج نیست پس از آن منضم
می کنند جاهی وجود ماهیت و این تمام است زیرا که جهت [illegible] از انضمام وجود به آن اگر کل شیء
باشد پس موجود حاصل بود زیرا که متعقل می شود از وجود [illegible] جهت پس حاصل نشد [illegible] جهت
نفس جهت حاصل از جای حاصل بود پس [illegible] آن جهت در خارج [illegible] وجود جهت
موجود است ولیس الوجود سوى تحصیل الماهیة [illegible] وجود [illegible] که با آن ماهیت حاصل
شود در خارج بلکه وجود آن حصول ماهیت است و این کلام اشاره بآن است که در ابطال
مذهب اتباع مشائین [illegible] بلکه کافی است که گفته شود که ما تعقل می کنیم از
وجود [illegible] و حصول ماهیت را [illegible] عقلیه [illegible] وجود امری باشد که منضم بماهیت شود
بی ماهیت موجود نشود [illegible] در این است که ماهیت حرکت می کند در وجود [illegible] اشاره
و [illegible] ولا تزاید فیه ولا اشتداد تزاید نیست در وجود و اشتداد [illegible] نیست
بی تزاید در وجود عبارت از آن است که حرکت ماهیت در آن [illegible] متوجه باشد از وجود
ناقص بسوی وجودی که ازید از آن وجود ناقص باشد و علی آن [illegible] تنقص است [illegible] حرکت
ماهیت در آن [illegible] توجه کند از وجود زاید بسوی وجود ناقص و اشتداد در وجود عبارت
است از حرکت ماهیت از وجود ضعیف بسوی وجود شدید و علی آن عبارت [illegible] از

ولی

از حرکت ماهیت از وجود شدید بسوی وجود اضعف و این را تضعف می نامند و این تزاید و اشتداد [illegible]
عبارت از زیاده و نقص و شدت و ضعف است نه بودن شیء ناقص و زاید و ضعیف و شدید زیرا که
معنی زیاده و نقص و شدت [illegible] و ضعیف گفته که فردی از شیء ناقص باشد و فرد دیگر از
آن شیء زاید باشد یا شدید باشد و جواز زیاده و نقص و شدت و ضعف لازم ندارد
اینکه جایز باشد حرکت شیء دیگر در آن از فردی بسوی فردی و از اینجا است که تجویز کرده اند اینکه
وجود صاحب شدت و ضعف و زیاده و نقص می باشد چنانکه می آید اینکه وجود مقول
بتشکیک است بر افراد خود و تجویز نکرده اند اینکه وجود قبول تزاید و اشتداد کند و یا
قبول تنقص و تضعف کند و دلیل بر این مطلب آن است که حرکت در هر شیء [illegible] آن است
که متحرک متقوم و موجود باشد بدون آن شیء و باقی باشد بعینه و وارد شود بر او در هر آن از آنات
مفروضه در زمان حرکت فردی از افراد آن شیء زیرا که معنی حرکت در این است که جسم متقوم ذی وجود
است بدون این و باقی است [illegible] از تقوم و تعین و وجود و وارد می شود بر او در هر آن
این دیگر و معنی حرکت [illegible] گفت که اب باقی است بعینه و متبدل می شود بر او در هر آن
فردی از [illegible] و معلوم است که مثل این تبدل و توارد در ماهیت امکان ندارد بالنسبه بوجود
زیرا که تصور نمی شود اینکه ماهیت متقوم و موجود باشد و باقی باشد بدون وجود تا تصور شود توارد
وجود بر آن ماهیت و [illegible] وجود فردی [illegible] که [illegible] ماهیت باقی [illegible] موجوده و ممتازه
از ماهیت بلکه وجود محض کون ماهیت است و این است وجه این نسبت مغایرت وجودی بر
وجود دیگر را تابع مغایرات الجزئی است که این وجود وجود او است که ماله الوجود باشد
بی تصور وجود نمی شود تبدل ماهیت در وجود [illegible] از اینکه آن ماهیت [illegible] بعینها باقیه تشخصها
متبدل شود [illegible] در آن [illegible] آن ماهیت بعینها باقیه [illegible] این مسئله منضم در این است که وجود صرف
محض است و [illegible] از این حیثیت که وجود است [illegible] اشاره کرده است مصنف

[illegible]

بقول شیخ که فرموده وهو صرف محقق وجود صرف صرف است و نزدی در وجوب نیست و دانستن این مرحله منوط و
مربوط باین است منبع خیر و شر است و اگر خفا است در خیر و وجوب باشد ازانجهت خفی در منبع خیر و شر است پس میگوئیم
که خیر در خیرات و شرورات منبع کوئیم هر چه خیر بالذات وجود است و شر بالذات عدم است بنابراین مطلب
چنانکه مصنف در ترجمه اشارات فرموده احتیاجی ندارد بیان نیست که شر اسماء حقیقیه بر امور عدمیه از آن جهت
که ماشری ندارد مثل آنکه فلان شیء مفقود است ازو و انچه که شان او نبوده است که فلان خیر را داشته باشد مثل موت
و فقر و جهل و امثال آن اسماء حقیقیه نیز بر امور وجودیه از آن جهت که موجب نقص ذات و باید کمال ذات است مثل
رمانیکه سبب هلاکت و باران که منبع میکند ازانکه فلان چیز مشغول بکار خود باشد و مثل افعال مذمومه
چون زنا و ظلم و مثل اخلاق رذیله مانند جبن و بخل و نحو آن که کسی چنین نظر تامل کند میرسد که نقص از این
جهت که کیفیتی از کیفیات است دارد که علمی داشته باعث نقض کمالات است یا شرت نه از آن جهت که در دنیا
و نحو آن است پس بود شر بالعرض است نه شر بالذات و انچه این است کلام در سایر امثله پس شر در حقیقت عدم
وجود است یا عدم کمال موجود پس ظاهر شد که وجود صرف خیر است و شر نیست مگر عدم پس نسبت صرف شر که ادا
حسنانکه در ادا حادثه اصول کلام بود است که فرمود کدام خیر و شر را پس خیر را جاری ساختیم در دست کسیکه او را
دوست داشتم و شر را جاری ساختیم در دست کسیکه او را دشمن داشتم مراد از شر آن وجودی است که بالعرض
موجب شر است نه بالذات و باید که این مسئله صحت آن مبنی است بر آنکه برای وجود حقیقت باشند سوای
این مفهوم مصدری اعتباری و سوای آن حصص که این مفهوم مصدری است بالاضافه زیرا که مراد
بخیر آن چیزی است که آن را اشیاء بالطبع و بالقصد و اراده بخواهند و مراد بشر آن چیزی است که نحو مذکور
اشیاء از آن متنفر باشند و ظاهر است که مطلوب اشیاء این وجه مفهوم اعتباری نخواهد بود بلکه خیر بالذات
حقیقت وجود است و آن حقیقت واحده است که صاحب مراتب متفاوته است بشدت و ضعف و کمال
و نقص و تقدم و تاخر و غنی و فقر و اعلای آن مراتب در خیریت واجب است که در ذات مشیه عموم و
خصوص و حدود ندارد و امکان نیست و آن وجود واجبست پس از آن اقرب فالاقرب بی اصل

خیرات واجب بالذات است و معدن شرور و نقایص ذوات مادیه است و از این امکان
آن دوالد که فرمیده شد شر بر یان عشق در جمیع اجناس مسئله قسم در بیع شد و مماحی است از وجود
بدانکه هر دو شیئی با هیچ نسبت شند که مجمع است اصع النا در موضوع واحد از جهت واحد در زمان واحد
با مجمع الاجماع است قسم در اصطلاح که اول گویند مثل سواد و حلاوت و بنابر اول پس با هم سرکه اند در
تمام جهت باید تا نزد اشتقاق با آنکه گویند و الا وی را متماثلین پس متغایرت مطلق منحصر است در مقابله و آن
و متقابله منحصرت در اقسام اربعه که عبارت است از مقابله تضاد و مقابله عدم و ملکه و مقابله
تضایف و مقابله ایجاب و سلب بعد از آنکه این مقدمه را دانستی پس بدانکه وجود را دو حقیقت است که
را وجود حقیقی گویند و یکی عین مفهوم است که آنرا وجود اعتباری گویند و وجود حقیقی چنانکه ثابت شد و محال
است که آن غیر از ماسوای خود باشد و هو الظاهر وی عبارت پس برای او ضدی و مثلی نخواهد بود پس وجه
مانع وجود ضد و مثل ندارد و ان لطف باشد حقایق داشته و اما وجود اعتباری که مفهوم بدیهی التصور
است پس انهم نو ضد و مثلی برای او نیست زیرا که چیزی اعم از او نیست تا ضدی او باشد و چون جنس ندارد
پس ضدی برای او نخواهد بود زیرا که شرط متضادین آن است که در تحت جنس قریب باشند و چون جنس
ندارد پس جامعیت فصل ندارد پس جامعیت نوعیه ندارد پس برای او مثلی نیست ولکن برای او مثلی
است ولکن با آن مخالف منافی نیست زیرا که وجود اعم مفاهیم است و عام و خاص متنافیان نخواهند
بود و هم محال چیزی را که در نفس ضد و مثل وجود اعتباری هستند ندانم مماثل در نفس ضد و مثل وجود
اعتباری بر آن جاری است و بعبارت دیگر ضدان و مثلان در تعریف متبائن موجودان و وجود نیز موجود
است و وجود که موجود و وجود است ندارد زیرا که برای وجود وجود دیگر نیست و اگر بگوئی که شایع و قدیم گفته که
وجود مطلق در تعریف مثلین نیز ماخوذ است پس باید وجود مخالف مثل چیزی هم نیست با آنکه
مخالف است گفته است با آنکه وجود مخالف مصطلح با چیزی نیست بلکه مراد آن است که وجود مخالف
با معقولات دیگر دارد و سایر معقولات در خواص و آثار مانند او نیستند و مصنف بیان مطلب

صفحه مسئله در بیع قسمت اول [uncertain marginal note]

شرح مسئله دلیل [uncertain marginal note]

مندرج برای وجوب نیست و شیء برای وجوب نیست پس ثابت شد که مخالف وجود مر معقولات را و مغایرت
وجود مر معقولات را است که انسم در آنکه معدوم شیء نیست و شیئیت مساوق وجود است پس هر موجود
شیء است و هر شیء موجود است چنانکه مذهب حکما و اکثر متکلمین است و باید دانست که مساوقه
استعمال می‌شود در چیزی که عموم دارد اتحاد در مفهوم را تا لفظ آن مترادف شوند و مساوی را تا لفظ آن متباین
شوند و برای این است تردد است در ترادف لفظ وجود و شیء بلکه [illegible] که ادعا می‌شود ترادف آن
برآنکه اسود موجود مفید فائده است و معتد بها است بخلاف اسود اسود که فائده معتد بها ندارد و گرفتن [illegible]
استعمال می‌شود در چیزی که آن لفظ دیگر در آن استعمال نمی‌شود زیرا که گفته می‌شود که وجود از ثابتات است و گفته نمی‌شود که
شیئیت حاصل است از ثابتات و گفته نمی‌شود که حاصل شیء واجب الوجود است و یا ممکن الوجود است و گفته نمی‌شود
که حاصل شیء واجب الشیئیة است و یا ممکن الشیئیة است و در این مسئله اکثر معتزله مخالفت کرده‌اند و گفته‌اند که معدوم
ممکن شیء است یعنی ثابت و متقرر در خارج است در حالتی که منفک از وصف وجود است پس در نزد ایشان ثبوت
و تقرر اعم از وجود است و مساوق شیئیت است بخلاف معدوم ممتنع که در نزد ایشان منفی است و ثابت نیست
پس نفی در نزد ایشان اخص از عدم و مقابل ثبوت است و حق آن است که این مدعای که امتناع تقرر ماهیت در
خارج در حالتی که منفک از وجود باشد بدیهی است و محتاج به استدلال نیست زیرا که مراد از وجود [illegible]
محض تحقق ماهیت است و محض کون ماهیت است پس نمی‌توان گفت که ماهیت در خارج است بدون آنکه کائن در
خارج باشد و هر که چنین چیزی را تجویز کند با عقل خود مکابره کرده و لهذا مصنف بعد از آنکه مقابله فرمود که
ولیس وراء الشیئیة فلا تحقق بدونه والنزاع لفظی [illegible] عقلیه مساوقت وجود شیئیت را بیان تحقیق نمود
شیئیت بدون وجود و هر که در این دعوی نزاع کند مکابره با عقل نموده است و مصنف دو دلیل اقامه کرده است
بر این دعوی دلیل اول آنکه اگر معدوم ثابت باشد پس باید که ممتنع باشد تاثیر قدرت در هیچ ممکنی از ممکنات
و لازم باطل است به ضرورت و اتفاق باطل است پس ملزوم نیز باطل خواهد بود بیان ملازمه آن است که تاثیر یا در نفی ذات
است و یا در وجود ممکن است و یا در اتصاف ماهیت به وجود و هر سه شق باطل است اما بطلان شق اول
پس برای آن است که ذات ماهیت از ثابتات است و از ازل باقی در نزد همه متکلمین [illegible] متقرر است

است و اما بطلان شق ثانی پس بدان جهت است که وجود نه موجود است و نه معدوم تا مقصور شود تعلق
قدرت را بآن و تاثیر قدرت را در آن اما در نزد قائلین به حال پس ظاهر است و اما در نزد غیر ایشان
پس برای آن است که وجود هم از [illegible] حال است چنانکه عنقریب بیاید و اما بطلان شق سوم پس
برای آن است که اتصاف در خارج ثبوت [illegible] پس باید متصف ثبوت در خارج
باشد و هکذا پس تسلسل لازم می‌آید و تسلسل محال است پس در وقتی که اتصاف متقرر در خارج باشد با شق ثالث
ثابت چنانکه مصطلح [illegible] است پس باید اتصاف ممتنع باشد و ممتنع غیر مقدور است بالاتفاق و به سوی این
وجه مصنف رضی الله عنه اشاره فرموده بقوله و کیف تحقق الشیئیة بدونه مع اثبات القدرة
ومع انتفاء الاتصاف چگونه متحقق می‌شود شیئیت بدون وجود با آنکه اثبات نموده اند وجود قادر
مختار مؤثر در ممکنات را بعد از قدرت و اختیار و با انتفاء اتصاف در خارج پس چگونه متعلق قدرت واقع
می‌شود دلیل دوم بر عدم شیئیت در وجود منوط تمهید مقدمه است مقدمه اولی آنکه موجودات متناهی
می‌باشند بواسطه ابطال تسلسل به براهین [illegible] مقدمه ثانیه آنکه از وجه [illegible] در خارج
پس باید شیئیت بدون وجود متحقق شود یعنی معدوم ثابت نباشد زیرا که اگر معدوم ثابت باشد پس باید
اشیای غیر متناهیه برای ماهیت [illegible] در خارج باشد زیرا که ثبوت کون در اعیانات بحکم مقدمه ثانیه
وجود اشیای غیر متناهیه باطل است بحکم مقدمه اولی و بدین مصنف گوید بقوله والاکتفاء الوجوب مع
عدم تعقل الزائد یعنی وجود منحصر است و غیر مستغنای است نیست با آنکه متعقل می‌شود از ثبوت غیر وجود
در خارج و معتزله برای ثبوت معدومات چند وجه استدلال نموده‌اند دلیل اول آنکه معدوم متمیز است و هر
متمیز ثابت است پس معدوم ثابت است اما بیان صغری پس برای آن است که معدوم گاهی معلوم می‌شود پس متمیز
از غیر معلوم خواهد بود و معدوم گاهی مقدور و مراد خواهد بود پس امتیاز می‌یابد از غیر مقدور و غیر مراد و اما
بیان کبری پس برای آن است که امتیاز در نزد عقل متصور نمی‌شود مگر بحسب تشخیص عقلیه و تعینات که
ثابت عقلیه اقتضا می‌کند ثبوت [illegible] را بالبداهه و مصنف از این استدلال جواب داده است

تابع شدن [illegible] باشد پس ان حال میگویند پس حال واسطه است در میان وجود موجود و معدوم
زیرا که حال عبارت است از صفت از برای موجود که خود نه موجود باشد و نه معدوم مثل عالمیت و قادریت
و قادریت و نحو ان و مراد از صفت ان است که معلوم نباشد و تحرز عنه باستقلال نباشد بلکه تحیز [illegible]
و معلوم بتبعیت غیر باشد و ذات حی است صفت را این صفت نه موجود است و نه معدوم
بلکه برای موجود ثبوتی نیست مگر ذاتی که برای او صفت وجود است و صفت که ذات نخواهد بود پس
از حیثیت قید صفت نموده اند و غیر این چیزها که مذکور شد با رفته اند الحق اینکه حال ممتنع است و
مستحیل است معلوم در موجود و معدوم مخصوصه اینکه ضرورت و بداهت حکم بدان میکنند زیرا که ما تعقل
نمیکنیم از عدم مگر نفی وجود ذهنی و خارجی را و وجود مرادف ثبوت است و عدم مرادف نفی
همچنانکه واسطه نیست در میان اثبات و نفی اتفاقا پس همچنین واسطه نیست در موجود و معدوم و این است
مطلق ان اشاره کرده است مصنف بقول خود که وهو ای الوجود یرادف الثبوت والعدم النفی فلا
واسطه یعنی وجود مرادف ثبوت است و عدم مرادف نفی و در میان نفی و عدم واسطه نیست پس همچنین
میان ثبوت و وجود واسطه نیست اصلا در میان نفی و اثبات واسطه نیست و مثبتین حال استدلال نموده اند
بچند وجه اول اینکه وجود موجود نیست و اگر وجود موجود باشد پس باید که وی غیر خود باشد در وجود پس باید وجود
وجودی زائد بر حقیقت باشد و این تسلسل را لازم دارد چنانکه سابق ذکر رفت و این وجود معدوم نیز نیست و الا
خواهد متصف بنقیض خود و این صحیح نیست و جواب این دلیل آنچه است که مصنف بدان اشاره کرده
بقول خود والوجود لا یرد علیه القسمة یعنی وجود چیزی است که والوجود نه بر او قسمت بر نوره یعنی این قسمت که اما موجود
و اما معدوم بر وجود و الوجود زیرا که مورد قسمت بر نوره شیئی است که وجود از برای حقیقت که وجود است
شیء از اشیا است و شان این است که قبول کند قسمت بسوی وجود و لا وجود را و ان را که نشان میخواهید
نسبت وجود و لا وجود بسوی او متصور است پس او قبول قسمت میکند و وجود قبول قسمت نمیکند پس وجود
حال نخواهد بود دلیل دوم اینکه کلی الحیثیه که برای او جزئیات ثابت متحقق در خارج مثل انسانیت حال
حال است یعنی نه موجود است و نه معدوم اما موجود نیست برای اینکه اگر موجود باشد همه مستحقی

محالات

به تحقیق قول مصنف ولو اقتضی التمیز الثبوت عینا لزم محالات و اگر اقتضا کند تمیز معدوم ثبوت ان را محالات
چندی از ثبوت لازم اید مانند ترکب باری و رجحان بعضی و ابعاد لا جسم در لا واحد در مکان و نحو ان
از ممتنعات که بعضی از انها از بعضی دیگر از انها ممتاز باشند و هم چنانکه متمیز از امور وجودیه باشند
با اینکه ان ممتنعات منتفیه باشند و قطعا ثبوت ندارند و هم چنین مثل کوهی از یاقوت و دریایی از زیبق
و نحو ان از مرکبات خیالیه از محالات که بعضی از انها متمیز از بعضی دیگر باشند با اینکه ممتنع باشند اتفاقا
اتفاقا و میتوان از این دلیل جواب گفت باین وجه که اگر اراده نمایند اینکه تمیز اقتضا میکند ثبوت
خارج را پس ان در محل منع است چه لازم نمی اید ثبوت در خارج اگر تمیز خارج باشد و گاه اینکه تمیز خارج
ممنوع است و اگر اراده شده است از ثبوت در ذهن پس مسلم است ولیکن مفید فائده نیست و میتوان جواب دیگر
گفت باین وجه که اگر اراده شده است اینکه معدوم از انجهت که معدوم است معلوم است و مراد است و متمیز است
پس ان در محل منع است و اگر اراده شده است اینکه معدوم از حیثیت الوجود معلوم است و مراد است پس ما ان را مسلم
میداریم لیکن این مفید فائده نیست و دلیل دوم اینکه معدوم ممکن متصف بامکان است و امکان ثابت است زیرا که
امکان وصف ثبوتی است چنانکه معلوم از این بیاید پس باید موصوف با امکان نیز ثابت باشد پس حق است که ثابت است
یعنی دلیل اما اصل باین وجه است که ما قبول نداریم اینکه امکان وصف ثبوتی است بمرجح ثبوت ان در خارج
بلکه امکان اعتباری عقلی است و گاه است که میکند ثبوت موصوف بامکان در عقل و بدین وجه اشاره کرده مصنف
بقول خود والامکان اعتباری اما معنی باین گونه است که امکان عارض ماهیت مرکبات خیالیه است را با اینکه
ما را مواضعی که اید بر اتفاق ان و باین وجه اشاره کرده مصنف بقول خود لما وافقونا علی انتفائه عارض
ماهیت امکان بر انچه را که مواضعی که اید ما را معتزله بر انتفای ان مانند مرکبات خیالیه مسئله دوم در نفی حالات

مسئله دوم در نفی حالات

بدانکه ابو هاشم و اتباع او از معتزله و امام الحرمین و قاضی ابوبکر از اشاعره رفته اند بسوی اینکه معلوم اگر برای او
ثبوت خارجی اصلا نیست پس ان را معدوم میگویند و اگر برای او ثبوت خارجی است پس اگر ان ثبوت خارجی
باعتبار استقلال او و باعتبار ذات او است پس ان را موجود میگویند و اگر این ثبوت خارجی باعتبار

والکل ثابت ذهنا

خواهد بود و لهذا از این که متشخص نشد بی کلی نخواهد بود و اما اینکه معدوم نیست پس برای آن است که اگر کلی معدوم باشد جزئی او نیز موجود نخواهد بود ~~و اینکه معدوم نیست~~ مانند زید و عمرو زیرا که تقوم موجود بمعدوم ممتنع است و جواب آن اجزای است که مصنف بدان اشاره فرموده بقول خود والکلی ثابت ذهنا یعنی کلی جزئی ذهنی است برای جزئیات خود و این اقتضا وجود ذهنی میکند و آن کلی موجود در ذهن است و آن کلی جزئی خارجی برای افراد ذهنی نیست تا لازم آید تحقق کل در خارج . و تفصیل این مقال آنست که کلی اگر چه جزء افراد موجوده در خارج است لیکن آن کلی از اجزاء عقلیه است نه اجزاء خارجیه زیرا که نسبت تشخص بسوی طبیعت کلی مثل فصل است بسوی طبیعت جنسی پس همچنانکه جنس و فصل از اجزاء عقلیه میباشند برای طبیعت نوعیه نه از اجزاء خارجیه پس همچنین کلی و تشخص بنسبت بسوی شخص است و این سخن منافات ندارد با اینکه کلی طبیعی در خارج موجود باشد چنانکه اهل مذاهب محققین است زیرا که مرغ وجود کلی طبیعی در خارج آن نیست که کلی جزء خارجی شخص باشد و متمیز باشد در خارج از دیگر اجزاء دیگر که تشخص است بلکه هر دو موجود اند در خارج بیک وجود و عقل آن شخص را تحلیل میدهد بسوی طبیعت موصوفه و تعین تشخص عارض و ادراک از اطلاق جنس و صورت جنس بحسب عقل است نه در خارج . و چون این مرحله را دانستی پس میگوئیم در جواب از دلیل دوم قائلین به حال اگر اراده کرده اند اینکه کلی از این حیثیت که جزء شخص است وجود در خارج ندارد پس این حکم مسلم بلکه اصلا آن کلی از این حیثیت معدوم در خارج است و لازم نمی آید تقوم موجود بمعدوم بلکه تقوم موجود بمعدوم در ذهن لازم می آید که کلی جزء خارجی برای شخص باشد و حال اینکه چنین نیست و اگر اراده کرده اند که کلی از این حیثیت که جزء شخص است هیچ وجود ندارد پس دلیل تو دلالت بران ندارد زیرا که هر چه موجود است بر خود از آنکه وجود که جزء لازم ندارد که متشخص باشد چنانکه وجود ذهنی لازم ندارد تشخص خارجی را . دلیل سوم برای مثبتین حال آن است که عرض چون سیاهی حقیقت نوعیه مثل لونیه سواد معدوم نیست والا لازم آید تقوم موجود بمعدوم و موجود هم نیست زیرا که لونیه جزء از حقیقت سواد است و اگر حقیقت سواد جزء دیگر است که آن فصل است و لونیه است از قیام عرض بان دیگر تا ممکن باشد که متقوم شود از این دو جزء حقیقت حقیقت سیاهی و واجب است در تقوم بعض اجزاء حقیقت حقیقت بسوی بعض و این لونیه و فصل برای آن عرض تو خواهند بود پس لازم می آید قیام عرض بعرض و آن

بالاتفاق

و یجوز قیام العرض بالعرض و لو تنقضوا بالحال لتفهما والعود بعدم قبول التماثل و الاختلاف و التزام التسلسل باطل

بالاتفاق متکلمین محال است و جواب از این دلیل قول مصنف است که فرموده است و یجوز قیام العرض بالعرض جائز است قیام عرض که عرض قائم بعرض شود و قیام عرض بعرض که مصنف آنرا جائز شمرده است معنیش نیست مگر اینکه قائم شود عرض به جسم بتوسط عرض دیگر چنانکه در مقصد جواهر اعراض در ضمن قول ما ثم تحقیق الی ان المحل بتوسط خواهد مذکور شد و چون مصنف اشاره کرد بسوی وجوه مثبتین حال بمنع اراده کرد که اشاره کند بجواب الزامی نفی پس گفت و لو تنقضوا بالحال لتفهما یعنی مناقضه شد دلائل مثبتین حال بنفی حال که قول بان نیز مؤدی به تسلسل است و حاصل این مناقضه اینکه ادله مثبتین حال حاصل دلائل است که موجودات متشارک اند در مابه الاشتراک و مابه الامتیاز از آن الجز که نه موجود است و نه معدوم پس حال خواهد بود و این بعینه در مثبتین حال وارد است زیرا که میگوئیم اینکه احوال در نزد شما بسیار است و همه آنها متشارک اند در حالیت و متخالف اند بخصوصیات الخ چنانکه ما بالاستقراء دانستیم بعض از بعض پس برای حالها امر مشترک است و امر مختص و آنها نه موجود اند و نه معدوم و هر دو وضع نسبت کنند که قائم اند بانچه قائم است بان حالها پس برای هر حالی دو حال دیگر است یکی امر مشترک و دیگری امر مختص پس از این نقل میکنیم کلام را بسوی آن امر مختص باینکه او شریک است سایر احوال را در معلوم حال و متمیز است بجزئی که در او امر مشترک و مختص و در امر مختص نیز امر بانقض تا که تو و همچنین پس تسلسل لازم می آید و در احوال و قائلین بحال از این مناقضه بدو وجه اعتذار جسته اند اول اینکه منع کرده اند که حال قبول تماثل و اختلاف نماید زیرا که قبول تماثل و اختلاف در نزد مثبتین حال از خواص موجودات است و بر حال موضوع صدق نمیکند دوم اینکه التزام التزام نموده اند تسلسل را در ثابتات و منع نموده اند استحاله آن را و گفته اند که برهان ابطال تسلسل در امور موجوده خارجیه است نه در امور ثابته و مصنف اشاره فرموده بطلان این دو وجه بقول خود و العذر بعدم قبول التماثل و الاختلاف و التزام التسلسل باطل یعنی اعتذار مثبتین حال باینکه احوال قبول تماثل و اختلاف نمیکنند و اعتذار بالتزام تسلسل باطل است اما بطلان عذر اول برای آن است که قبول حال تماثل و اختلاف را ضروری و بدیهی است زیرا که هر شیئ که اشاره کند عقل بسوی آن شیئ یا معقول از دیگر است یا نه

فبطل ما فرّعوا عليهما من تحقّق الامور الغير المتناهية واتّفق تأثير المؤثر فيها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها ومغايرة التحيّز للجوهرية

پس بنا بر قول اوّل این اشیاء همه ثابت نبوده باشند و بنا بر ثانی مستغنی بر ان می باشند اما بطلان قول دوم پس
ان است که فرق نیست در اجزای براهین تسلسل خصوصا برهان تطبیق در میان امور موجوده و امور ثابته پس
انچه دلالت بر ابطال تسلسل دارد دلالت بر ابطال ان دارد در امور ثابته و امور موجوده بعد و این فرق
مسئله یازدهم در بطلان امور است که متفرع بر قول بثبوت معدوم و قول بثبوت حال است و لذا مصنّف
فرموده فبطل ما فرّعوا عليهما پس باطل باشد انچه که تفریع کرده اند بر قول بثبوت معدوم و انچه که
تفریع کرده اند بر قول بثبوت حال زیرا که بعد از ابطال اصل فرع باطل خواهد بود اما فروع قول بثبوت معدوم پس
بعضی از انها متفق علیه در میان قائلین بثبوت معدوم است و بعضی مختلف فیه در میان ایشان است اما
متفق علیه پس چند وجه بوده است ضرب اوّل انکه ذوات ثابته در عدم از هر نوعی غیر متناهی است و
مصنّف بدین اشاره فرموده بقوله من تحقّق الامور الغير المتناهية دوم انکه برای مؤثر تأثیری در این ذوات
نیست زیرا که این ذوات ثابت در ازل می باشند و مستغنی می باشند در ثبوت خود از مؤثر بلکه تأثیر مؤثر
در بیرون اوردن ان ذوات است بسوی وجود و اعطای صفت وجود است بایشان و بدین اشاره کرده مصنّف
بقوله واتّفق تأثير المؤثر فيها عطف بر تحقّق است تا کلام بر این در اید سوم انکه این ذوات مزبوره
متفق در حقیقت می باشند و اختلاف ایشان بحسب تشخّص و امور عارضه ایشان است و بانی مصنّف اشاره
فرموده بقوله وتباينها عطف است بر تأثیر تا اتفاق بر این در اید ای واتّفق تباينها و اما فروع در
میان ایشان مختلف فیها می باشد ان نیز چند امر است اوّل انکه ایا معدوم در عدم متصف بصفت
جنسی می باشد یا نه مثل جوهریه برای جوهر و سوادیت برای سواد مثلا یا چنین نیست و انچه تابع صفت
جنسی است در وجود مانند حصول در تحیّز که تابع سوادیت برای سواد مثلا یا چنین نیست و ابی هاشم بر اوّل
رفته اند و ابو الحسن بسوی ثانی رفته فلذا مصنّف فرموده واختلافهم في اثبات صفة
الجنس وما يتبعها دوم انکه تحیّز ایا مغایر با جوهریت است و تابع ان است در وجود بجهت که مذهب جمهور
است یا این است یا عین جوهریت است چنانکه بعضی از ایشان بدان رفته اند و لذا مصنّف فرموده ومغايرة
التحيّز للجوهرية سوم انکه معدوم ایا صفتی است که ثابت است برای معدوم و متصف است معدوم بان

مسئله یازدهم در بطلان فروع قول بثبوت معدوم و قول بثبوت حال

واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما والامكان ووصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد الاتصاف بالقدرة والحيوة وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة لذكره
متن

معدوم ثابت در حال عدم چنانکه بعضی از ایشان رفته اند یا چنین نیست چنانکه جمهور ایشان بدان رفته اند و
مصنّف بدان اشارت فرموده بقوله واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما چهارم انکه معدوم
مثل جوهر ایا جسم است در حالت معدوم بودنش و متصف به جسمیت در عدم یا نه چنانکه بعضی بان رفته اند
یا متصف بان نبود چنانکه جمهور ایشان بسوی ان رفته اند و مصنّف اشاره بان فرموده بقوله والامكان
ووصفه بالجسمية پنجم انکه ایا جائز است که قطع کنیم بانکه برای عالم صانع متصف بعلم و قدرت و
حیوة است یا انکه شک داشته باشیم که ان صانع موجود است چنانکه این مذهب ابن عیاش که رفته اند
بانکه جائز است اتصاف معدوم بصفتی یا چنین قطع جائز نیست چنانکه مذهب غیر او است و مصنّف
بدین اشاره فرموده بقوله ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد الاتصاف بالقدرة والحيوة و اما فروع
قول ثابت که قول بحال باشد پس ان چند امر است اوّل تقسیم حال است بسوی حالی که معلل بصفت موجوده در ذات
است مثل عالمیت که معلّل بعلم است و قادریت بقدرت است و بسوی حالی که چنین نیست و مثل لونیت سواد
که معلل نیست بصفتی که در سوادیت و [illegible] است و بسوی این اشاره کرده مصنّف بقوله وقسمة الحال
الى المعلل وغيره تعلیل ایشان است اختلاف ذوات را در عدم باحوال بجهة انکه قائلین بانکه ذوات
معدومه متساوی [illegible] بصفات [illegible] ان صفات را احوال قرار داده اند و این [illegible] دلالت کرد بر انکه حال
در تحقق [illegible] واجب نیست که صفت از برای موجود باشد و مصنّف بدین اشاره کرده بقوله وتعليل الاختلاف
بها سوم علت ذکر کردن ایشان اختلاف در ذوات را باین احوال وغير ذلك مما لا فائدة لذكره و باطل شد
غیر انچه ذکر شد از این فروع که فائده در ذکر انها نیست مثل انکه تقسیم کرده اند صفات ثابته برای ذوات را
در عدم [illegible] صفات را که انها را احوال در جواهر قرار داده اند بسوی انچه عاید بجمله است [illegible]
بر جمیع انچه [illegible] بسوی تفصیل [illegible] افراد [illegible] جوهریة و وجود و کون [illegible] تقسیم کرده اند صفات را
که در اعراض است بسوی صفات نفسیه مثل سوادیت و صفتی که حاصل است [illegible] و بسوی انچه تابع
[illegible] را بشرط وجود مانند حلول در محل [illegible] و در وجود مطلق و [illegible] است و انچه مقابل [illegible]

[illegible]

ثم الوجود قد یؤخذ علی الاطلاق

بدانکه وجود که محمول در قضیه شود یا مراد از آن تحقق شیء است برای شیء اول را وجود مطلقی گویند
مثل قول ما الکاتب موجود که حکم بثبوت وجود کرده اند برای کاتب و دوم را وجود مقید گویند مثل الکاتب کاتب
که حکم بتحقق شیء است که وجود کتابت باشد برای شیء که کاتب باشد و هم چنین عدم نیز منقسم میشود بدو قسم است
یکی عدم مطلق و مراد از آن رفع شیء است دوم عدم مقید و آن عبارتست از رفع شیء از شیء دیگر و جواب از ما
دیگر وجود انکه گفته است و تحقق نیست چنانکه در مسائل سابقه گذشت پس محکی است نسبت تحقق وجود را بکه
لازم است او را اضافه بسوی صاحبی و از اینجا لازم می اید که وجود مطلق اضافی باشد بلکه وجود محض است که لازم دارد
اضافه را و هر شیء غیر اضافی اگرچه لازم او اضافه باشد پس چگونه میشود که تعقل او ممکن است از این حیثیت که غیر مضاف
بغیر جزئی است لیکن مراد بوجود مطلق در اینجا نه وان وجودیست از این حیثیت که غیر مضاف بسوی جزئی
نیست لیکن مراد بوجود مطلق در اینجا نه ان وجودیست از ان حیثیت که اصلا مضاف نیست بلکه مراد ان نیست
که غیر مضاف بسوی صاحب معینه اگرچه منسوب و مضاف است بسوی شیء ما و صاحب ما زیرا که ما تعقل
داریم که تحمل تحقق هر وجود ~~و وجود در صاحب او نیست~~ از این حیثیت که وجود نیست و کون و تحقق صاحب
است و همچنین مراد از عدم مطلق رفع وجود مطلق است نه باضافه بسوی صاحب معینه اگرچه منسوب بسوی
صاحب ما نوشته شده نه انکه از این حیثیت باشد که اضافه بسوی شیء ما اصلا نباشد پس در اینجا بانکه و اینست
اعتبار اضافه آن و نسبتش بسوی وجود بی اطلاق که معتبر در او نیست اطلاق است که معتبر در وجود
و این است مراد از قول مصنف که فرموده ثم الوجود قد یؤخذ علی الاطلاق پس از این وجود که اثر
اخذ شود بنحو اطلاق یعنی منسوب و مضاف بسوی صاحب معینه نیست مثل کتابت یا ضحک یا کول الی بیان
این مطلب انکه وجود بر دو قسم است وجود شیء فی نفسه و وجود شیء لغیره پس در اول اگر قصد شود
اثبات اثر برای شیء ان شیء را موضوع سازند و کوهنده بود مشتق از لفظ وجود را محمول بدون تقیید یک
~~باعتبار تقیید بشیء بخصوصه~~ پس گفته شود مشتق ~~از لفظ وجود را محمول کلی بدون تقیید شیء~~ که انسان
موجود است و ان انکه اعتبار تقیید وجود شیء بخصوصه شیء از تقیید باینکه وجود انسان است برای

وقد یجعلان لا باعتبار التقابل وقد یعقلان معا

الخ را اقتضا میکند ان را ابطال وجود نفس تحقق شیء و ابطال ان وجود از اضافه اش بسوی شیء ما و همچنین
مراد بوجود مطلق و در دوم در وقتیکه قصد شود اثبات وجود ان شیء برای غیر ان شیء پس ان غیر را را
موضوع قرار میدهند وان شیء یا وجود ان را محمول قرار میدهند بر سبیل حمل اشتقاقی پس گفته میشود که انسان
کاتب است یا موجود کاتب است یا موجود است برای او کتابت پس وجود حینئذ محمول برای انچه موضوع و وجود
مقید است و همچنین عدم شیء در غیر وان مقابل وجود بغیره میباشد پس قول مصنف فیقابله عدم مثله یعنی مقابل
وجود است عدم مثل ان وجود در عدم اعتبار اضافه و نسبتش بسوی صاحب مخصوصه پس گفته میشود زید معدوم
بدون انکه قصد شود که جزئی از او معدوم است مانند کتابت و کون ان بخلاف قول تو زید معدوم عنه الکتابة
او لا کاتب او غیر کاتب که عدم در اول عدم مقید است بشیء مخصوصه است واما عدم در زید معدوم عدم
مطلق است که مقابل وجود مطلق و مقابله این عدم مطلق بر وجود مطلق را معروف بتقابل ایجاب و سلب است
وان تقابل باعتبار رفع است که این عدم مطلق رفع وجود مطلق است پس این عدم مطلق جمع نمیشود با وجود
مطلق با این نحو که یک موضوع بسبب اعتبار موضوع از برای وجود مطلق و عدم مطلق اخذ شود باعتبار
مقابله بعدان و لیکن ممکن است که این وجود مطلق جمع شود نه باعتبار که مقابل او است مثل انکه موضوع که
موصوف بوجود مطلق است در واقع فرض کنیم رفع وجود مطلق را از او پس در این هنگام متصف بعدم
مطلق خواهد بود پس این موضوع موضوع است برای وجود مطلق واقعی و عدم مطلق فرضی با هم پس
جمع شد وجود مطلق با عدم مطلق لیکن نه از جهت مقابله زیرا که این عدم رفع وجود واقعی را نکرد
بلکه رفع وجود مطلق فرضی را کرده و باین اشاره کرده مصنف بقول خود وقد یجتمعان لا باعتبار التقابل بل
چنانکه چنانکه در مثال فرضی گاهی جمع میشوند وجود و عدم نه باعتبار تقابل چنانکه در مثال فرضی و واقعی
سابقا مفصلا ذکر شد وقد یعقلان معا و گاهی ممکن است که وجود و عدم را با هم تعقل نمود باین معنی که ممکن است
تعقل وجود و عدم بدون انکه نسبت بسوی جزئی اگرچه این تصور در وجود اظهر است برای انکه تصور عدم احتیاج
دارد بسوی تعقل وجود زیرا که عدم رفع وجود است لیکن بعد از تعقل وجود احتیاج بتصور جزئی
دیگر در تصور عدم نیست پس در نفس تعقل و تصور وجود و عدم باینکه محتاج بتصور جزئی دیگر نخواهد بود

وقد يؤخذ مقيدا فيقابله العدم مثله ويفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه وقد يؤخذ تخصصيا ونوعيا وصنفيا الخ

و يؤخذ مقيدا الخ يعنى گاهى اخذ ميشود وجود مقيد يعنى وجود را مقيد ميگويند باعتبار اضافه و نسبتش بسوى ماهيّة معينه مثل
وجود بصر براى زيد فيقابله العدم مثله پس مقابل است ان وجود مقيد را عدم مثل ان يعنى عدمى كه مثل وجود مقيد
است در اعتبار تقييد و اضافه بسوى ماهيّة معينه و ان را عدم مقيد مينامند و عدم ملكه نيز ميگويند و ملكه
عبارتست از ان امر وجودى كه مقيد شده است بان وجود مقيد يعنى بحسب خصوصيه و مقابله اين وجود
با ان عدم كه رفع اوست تقابل عدم و ملكه ميباشد و يفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه اى عدم احتياج
دارد بموضوعى مثل احتياج ملكه بسوى موضوع و چون ملكه موجود نميشود مگر در موضوع پس ان در غير موضوع
خواهد بود پس ملكه در وجود لا محاله احتياج بموضوع دارد و ان موضوع ناچار است از قابليت داشتن مر ملكه
را زيرا كه بديهى است كه ارتفاع موضوع براى ارتفاع نميشود و امتناع دارد كه ارتفاع موضوع براى ارتفاع نقيض
پس وجود ملكه چون براى موضوع قابل است عدم ملكه نيز بايد براى موضوع قابل باشد پس ملكه عدم صرف نيست بلكه
معتبر است در ان نسبت بسوى امر وجودى پس عدم ملكه باين اعتبار وجودى نيز پس لابد است براى ان عدم
ملكه از موضوعى موجود كه قائم باشد عدم بان مثل اينكه در ملكه چنين بود پس مراد از موضوع موضوع موجود در خارج است
والا پس حكم بوجود و عدم مقيد نخواهد بود و چون معتبر است در عدم ملكه اينكه موضوع قابل ملكه باشد در قابليت
شخص يا نوع مر شىء را گاهى بحسب شخص ميشود يعنى ان شخص قابل است مر ملكه را مثل اعمى بالنسبه بكسى كه بصير ميتواند شد
پس ان بصرش زائل شد و گاهى بحسب نوع است يعنى نوع ان شخص قابل ملكه باشد اگرچه شخص او قابل نباشد مانند اعمى
اكمه بالنسبه بكسى كور و بابصر زائيده شد و گاهى ملكه بحسب جنس ميشود يعنى جنس ان شخص اگرچه در ضمن انواع
ديگر باشد قابل ان ملكه باشد اگرچه اين نوع بخصوصه قابل نباشد مانند عقرب و بسوى اين اشاره كرد
مصنف بقول خود وقد يؤخذ تخصصيا ونوعيا وصنفيا و گاهى ان موضوع شخصى باشد و گاهى نوعى باشد
و گاهى جنسى ميشود و بنابر اول اگر قابليت مر ملكه در زمان اتصاف بعدم باشد مانند عدم اللحية بالنسبه
بكسى كه [illegible] از حد [illegible] باشند پس ان عدم و ملكه را عدم و ملكه مشهورى ميخوانند و بنابر
اخرى و قسم ديگر از اول كه قابليت در زمان اتصاف بعدم نباشد مانند عدم اللحية براى امرد پس اين
عدم و ملكه را عدم و ملكه حقيقى ميخوانند مسئله سيزدهم در بيان اين است كه وجود بسيط است و مركب نيست نه

ولا جنس له بل هو بسيط ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها لا على حصصها

نه از اجزاء محموله و نه از اجزاء غير محموله و مصنف اشاره كرد باول بقول خود ولا جنس له يعنى براى
وجود جنس نيست زيرا كه گذشت كه وجود عبارت از حقيقى است و از حقيقى اشياست پس مشاركت اشياء
هر دو جنس شىء مابه الاشتراك شىء را ما شىء ديگرى گويند و اشاره كرده است مصنف بسوى دوم بقول خود
بل هو بسيط بلكه وجود بسيط است و هيچ جزء براى او نيست نه از اجزاء محموله و نه از غير ان زيرا كه جزء
لا محاله شى است و هر شى عارض ميشود او را حقيقى و كونى و بعد از ملاحظه اينكه مراد از وجود كون شىء
و تحقق ان است نه امر ديگر چنانكه عقل بضرورت حكم بران ميكند پس ممكن نخواهد بود كه براى وجود جزء
باشد و بعضى استدلال كرده اند كه اگر از وجود جزئى بدانيم تا تصور شود كه جنس و حقيقت است و هم جنس
در بحث گذشت كه وجود عارض جميع معقولات ميشود پس اگر براى وجود جزء باشد پس بايد ان
جزء يا موجود و وجود باشد لازم ميايد كه شىء عارض نفس خود شود و يا اينكه عارض تمامه عارض
نباشد زيرا كه اگر وجود بامر اجزاء خود عارض ان جزء شود پس لازم مى‌ايد كه ان جزء معروض هم عارض
باشد و هم معروض و اگر وجود بامر اجزاء خود عارض نشود بلكه بسيط جزء شود عارض شود پس عارض تمامه
عارض نخواهد بود و اين [illegible] و [illegible] اگر براى وجود جزء باشد پس ان جزء يا موجود است
يا معدوم و اگر موجود است پس تقدم شىء بر نفس لازم ميايد و اگر معدوم باشد لازم مى‌ايد تقوم شىء كه وجود
است بنقيض خود كه عدم است و ميتوان گفت كه مصنف اراده كرده بوجود موجود را و مراد اينكه
اگر براى موجود جنس باشد بايد معقول شود بر ان موجود و بر مقابلش در جواب ما هو و مقابل موجود مطلق
معدوم مطلق است و ان ذات و تحقق ندارد پس چگونه جزء او معلوم [illegible] خواهد بود مسئله چهاردهم در
اين است كه وجود متكثر است بالذات يعنى براى او افرادى است در نفس الامر كه بالذات متكثر ميباشند
بحسب تكثر حيثيات و با كلية مفهومى لف النشر مانند حيثيات ويتكثر بتكثر الموضوعات متكثر ميشود
وجود مطلق بسبب تكثر حيثيات الجهات كه حمل ميشود وجود بران حيثيات بحسب تكثر حيثيات ويقال
بالتشكيك على عوارضها و حمل ميشود وجود مطلق بر سبيل تشكيك بر عوارض ان حيثيات يعنى بر افراد
وجود كه عارض ميشوند بحسب الاعتبار عقل مر موضوعات را حيثيات مخصوصه باشند در مثل [illegible]

موجود والعرض موجود ونحو آن پس معلوم شد که برای وجود افرادی است واقعیة حتی آنکه عارض
ماهیات می‌شوند در نفس الامر و در زمانیکه ثابت شد آنکه وجود معقول مشکک است بر افراد خود ثابت
می‌شود که وجود عرضی است نسبت بسوی آن افراد و ذاتی نیست پس وجود جزئی از حیثیت نخواهد بود
چنانکه مصنف فرمود فلیس الوجود جزئیاً من نظره مطلقاً پس وجود جزئی [illegible] نخواهد بود نه از موجودات
چنانکه گذشت و نه از افراد نفس الامریه خود زیرا که وجود مشکک است نسبت بسوی افراد پس این فرا برای
تفریع است و این تفریع است بر آنچه سابقاً گذشت ذکر یافت با قول مصنف و تعالی الله تشکیک
مسئله چهارم مسئله پانزدهم در بیان این است که شیئیت از معقولات ثانیه میباشد بدانکه ما یافتیم حکما را
که استعمال میکنند معقول ثانی را در دو طائفه از معانی یکی آنکه در مسائل منطقیه آن را موضوع قرار میدهند
مثل کلیه و جزئیه و ذاتیه و عرضیه و جنسیه و فصلیه و موضوعیه و محمولیه و نقیض و قضیه و نحو آن از
از معانی که منطقی بحث از آن میکند دوم امور عامه که در حکمت و کلام بحث از آن میکنند مثل وجود و
شیئیت و وحدت و کثرت و حدوث و علیت و معلولیت و نحو آن و این دو طائفه از معانی را شریک
میدانند در آنکه معانی معقوله میباشند یعنی موجود در عقل میباشند باعتبار وجود ذهنی نه وجود خارجی و
متصف نمیشوند بآنها اشیای خارجیه و برای این معانی هویات خارجیه نیست که تا حاصل داشته باشند
و قائم باشند بموضوعات آنها در خارج بلکه عروض این معانی بر آن موضوعات را و قیام این معانی را بموضوعات
در ذهن میدانند اما وجود آن موضوعات در ذهن میباشد فقط لکن طائفه اول را عارض موضوعات خود میدانند در
ذهن از این جهت که موجود در ذهن میباشند بر این نحو که تقیید بوجود در ذهن باعتبار وجود
ان در ذهن نه باعتبار وقوعها در خارج و از این جهت است که متصف میشوند معروض بآن معانی
در خارج بحسب خارج و طائفه دوم عارض موضوعات میشوند از این حیثیت که این موضوعات
موضوعات هستند نه با تقیید بوجود آن موضوعات در ذهن اگرچه این عروض نمیباشد مگر در ذهن
وجود این موضوعات در ذهن لهذا مصنف فرمود والشیئیة من المعقولات الثانیة شیئیت از
معقولات دوم است یعنی از عوارضی اجناس عالیه است که در مرتبه دوم تعقل میشود بالجمله که

مقول

مسئله پانزدهم در بیان آنکه
شیئیت از معقولات ثانیه است

عروض او بر موضوعات را در ذهن میدانند که آن موضوعات متعقل شوند پس این شیئیت در
درجه ثانیه از تعقلات است و نیست آن شیئیت متاصل در خارج یعنی موجود در خارج بلکه خارج ظرف
ظرف از برای نفس شیئیت نمیباشد و بسوی این معنی مصنف اشاره کرد بقول خود و لیست متاصلة
فی الخارج و معلوم که این جمله عطف بر من المعقولات الثانیة و این عطف برای تفسیر است یعنی
شیئیت از عوارض اجناس است که در مرتبه دوم تعقل میشود و متاصل در خارج نیست یعنی در برابر او
شیئی اصلی در خارج نیست پس این جمله بمنزله حال است که گفته اند آنکه شیئیت محاذی نیست با امری
در خارج پس این کلام اشاره است بسوی تعریف معقولات ثانیه برای آنکه مصنف در این جا
اول دفعه است که بمعقولات ثانیه تلفظ کرده و پیش از این از او ذکری نگذشته فلا شیء مطلق ثابت
بل هی تعرض لخصوصیات المهیات قول مصنف مطلق قید است برای منفی که شیء باشد نه برای نفی یعنی چون
شیئیت متاصل در وجود نیست شیء بنحو اطلاق نه بشرط خصوصیات ماهیات ثابت در خارج و این لازم میاید
که شیئیت ثابت در خارج نباشد بلکه شیئیت عارض میشود بخصوصیات ماهیات را در ذهن و اما بیان آنکه
شیئیت مطلقه از معقولات ثانیه است آن است که اگر شیئیت مطلقه متاصل در وجود باشد باید امری
در خارج محاذی آن شود در اشیای مخصوصه که بازاء شیئیت باشد و حال آنکه چنین نیست زیرا که موجودات
خارجیه اشیای مخصوصه میباشند مثل انسان و فرس و سواد و بیاض و امثال آن و نیست در هیچ یک از
آنها امر موجود در خارج که بازاء شیئیت مطلقه باشد بلکه عقل آن را انتزاع میکند از شیء مخصوص
در زمانیکه حاصل شود در ذهن بآن نحو که عقل او را تجرید کند از جمیع خصوصیات پس بآن نحو میباشد شیئیت
مطلقه نه غیر آن مسئله شانزدهم در تمایز اعدام است بدانکه موجودات با یکدیگر متمیز میشوند و تمایز وجود است
در خارج هم در سلسله طولیه است هم در سلسله عرضیه اما در سلسله طولیه پس وجودات با یکدیگر امتیاز دارند
به تقدم و تاخر و علیت و معلولیت و حاجت و وجوب و امکان و کمال و نقص و شدت و ضعف و اما در سلسله عرضیه
پس امتیاز حاصل میشود باعتبار آنچه بآن وجودات از لواحق و عوارض و بالجمله امر که اظهر است بالبداهه که

مسئله شانزدهم در تمایز اعدام

وهو قد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة يعنى

وجودات افراد حقيقة براى وجود مطلق ميباشند يس انكه در تمايز انها نيست يا در خارج در نزد كسيكه ميكويد بتحقق وجودات در خارج ويا در حد ذوات ان وجودات در نزد كسيكه ميكويد بتحقق وجودات در خارج. وهركه ميكويد باينكه وجودات افراد حقيقة انها حكه ميكويد كه ان وجودات حصص انتزاعيه ميباشند واعتباريه محض ميباشند يس ميكويد بتمايز وجودات در حد ذوات انها نه در خارج ونه در نفس الامر بلكه تمايز انها باعتبار اضافه انهاست بسوى محالهاى انها واما موجودات يس شبهه نيست كه انها تمايز دارند بحسب خارج واما معدومات كه از جمله انها عدمات ميباشند يس در تمايز وعدم تمايز انها خلاف است يس حكما وبسيارى از متكلمين رفته اند بسوى تمايز انها وجمله قول مختار مصنف رحمه الله ميباشد وقد تمايز الاعدام وكاهى اعدام با يكديكر امتياز بيدا ميكنند واين تمايز اعدام لازم دارد تمايز معدومات را زيرا بجهت انكه اعدام از جمله معدومات ميباشند يس تمايز در اعدام لازم دارد تمايز در معدومات و ايضا معدومات مشتمل ميباشند بر اعدام وتمايز مشتمل عليه لازم دارد تمايز مشتمل را وبايد دانست كه عدم بر دو قسم است عدم مطلق وعدم مضاف مانند عدم زيد وتمايز در اين مسئله در اين قسم است كه عدم مضاف باشد بجهت انكه تشخص محل تمايز انها بالضرورة است يا بادكه با تصحيح در ابواب اقوال وقول ان ودر اين جا اين سه دليل كه براى تمايز اعدام مذكور ميشود دلالت بر تمايز اعدام مضافه مى نمايد ودليل ثالثى تمايز بر عدم تمايز اعدام مضافه دلالت دارد يس اعدام مطلقه را تمايز نيست ودر اين خلافى نيست واز انجهت مصنف تعبير بلفظ قد بر سر فعل مضارع فرموده يعنى كاهى اعدام متمايز ميشوند يعنى اعدام مضافه واستدلال فرموده مصنف بر قول مختار بچند وجه اول انكه عدم معلول مستند است بسوى عدم علت نه بسوى غير عدم علت ومستند نيست غير عدم معلول بسوى عدم علت واكر تمايز در اعدام معدومات نه بود هر اينه اين استناد ونسبت صحيح نه بود واز انجهت مصنف فرموده ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة يعنى از براى تمايز اعدام مستند است عدم معلول بسوى عدم علت لا غيره نه غير عدم معلول و نه بسوى غير عدم علت دوم انكه عدم شرط منافات با وجود مشروط دارد وعدم غير شرط

ونافى عدم الشرط وصح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقى الاعدام ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين وعدم المعلول
وجود المشروط
ليس علة لعدم العلة فى الخارج.

منافات با وجود مشروط ندارد يس عدم منافى متميز باعدم غير منافى ولهذا مصنف ونافى عدم الشرط وجود المشروط سوم انكه عدم ضد مانند سواد از محل تصحيح ميكند وجود ضد ديكر را مثل بياض دران محل وعدم غير ضد تصحيح ميكند وجود ضد ديكر را يس عدم متميز از عدم غير ضد شد ولهذا مصنف فرموده وصح عدم الضد وجود الضد الاخر وتصحيح ميكند عدم ضد وجود ضد ديكر را بخلاف باقى الاعدام بخلاف باقى اعدام يعنى بخلاف عدم غير شرط كه منافات ندارد وجود مشروط را وبخلاف عدم غير ضد كه تصحيح ميكند وجود ضد ديكر را يس اكر امتياز نمى داشتند اين اعدام ثلثه هر اينه مخالفت نمى نمود مقتضيات انها وصحيح حكم بتمايز اعدام در صورت منظنه اعتراض بود باينكه تمايز در اين احكام از براى وجودات ذهنيه ميباشد چنانچه راى محققين از حكما ومتكلمين است نه اينكه تمايز براى معدومات باشد يس مصنف قصد نموده كه تنبيه كند بر جواب بذكر بعضى از احكامى كه دلالت ميكند بر اينكه عدم بالذات منافات ندارد وجود را باعتبارى از ذات يس فرموده ثم العدم قد يعرض لنفسه يس از اين عدم كاهى عارض نفس خود ميشود باين نحو كه تصور ميكند عدم را واين تصور وجود ذهنى او خواهد بود يس از ان فرض ميكند انكه زايل شود ان تصور بلكه متصور از ذهن يس ان زوال عدمى است كه عارض ميشود كه عارض ميشود ان متصور را كه نفس عدم ومعدوم بود اكرچه از اين جهت كه متصور بود موجود بود يس عدم در اين فرض عارض نفس خود كشت وبايد دانست كه عدم كاهى التفتيد براى ملاحظه غير يعنى اعتبارى ميشود باعتبار انكه سلب وجود است وكاهى بالذات ملحوظ است وعروض عدم براى نفس خود باعتبار دوم خواهد بود نه باعتبار اول وانجائى كه عدم عارض نفس خود ميشود يعنى زوال عدم از ذهن نوعى از عدم مطلق است از انجهت كه مضاف بسوى عدم است ومقابل عدم مطلق است زيراكه رفع عدم است يس صدق ميكند نوعيت وتقابل براى عدمى كه عارض نفس خود ميشود بدو اعتبار فلذا مصنف فرموده فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين واين دو اعتبار مانع تكثر ذات موضوع نوعيت و تقابل است وجون مصنف ذكر نموده بود كه عدم معلول مستند است بسوى عدم علت يس توهم اعتراض ميشد باينكه كه عدم معلول وعدم علت مثلازمانند يس استناد احدهما بان ديكر سزاوارتر از عكس نيست يس مصنف اشاره نموده بدفع اين اعتراض وفرموده وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى الخارج. عدم معلول علت خارجيه نيست براى عدم علت يعنى تلازم مابين العدمين مانع نيست از اولويت احد الاستنادين زيراكه سعقل مالم است

وان جاز فی الاذهان علاقه بر برهان انّ و بالعکس و الانسب الرتبه فی العموم و الخصوص وجوه اتیانکی فنها عدما وقسمه کل منهما لما الاکثر التناسب. والنقض حقیقه

بالبداهه بانکه صحیح است اینکه بگوئیم رفع شد حرکت از علت حرکت معلول است پس رفع شد حرکت منفعل الکتب صحیح نیست که بگوئیم رفع شد حرکت مفتاح که معلول است پس حرکت رفع شد حرکت ید پس ظاهر شد که صحیح نیست استثنا و علاوه علت لسوی عدم معلول و صحیح نیست علت بودن عدم معلول برای عدم علت بخلاف عکس که صحیح است وان جاز فی الاذهان اگر چه علت بودن عدم معلول برای عدم علت در ذهن جایز است بانیکه که حصول ارتفاع منفعل در ذهن علت باشد برای حصول ارتفاع حرکت ید در ذهن پس استدلال با اول بر ثانی اینجا که عکس جایز است یعنی عدم علت علت باشد برای عدم معلول در ذهن پس استدلال انجمعه در این صورت مثال مزبور بنا بر اول علاوه برهان انّ بنا بر اینکه ایشان استدلال که استدلال از عدم علت باشد بر هاء است منسوب لسوی لم بکسر همزه و تشدید نفس وان استدلال از معلول است بر علت و بالعکس پس و بالعکس این استدلال که استدلال از عدم علت بر عدم معلول است بان تعویر که گذشت بر هاء است منسوب لسوی لم بکسر لام و تشدید میم وان استدلال از علت است بر معلول پس درست تدبر کن مسئله هفدهم در تعاکس عدم اعم و اخص است در ایجاب و سلب در عموم و خصوص و لسوی این اشاره فرموده مصنف بقول خود که فرموده والانسب المرتبه فی العموم والخصوص وجوه اتیانکی فنها عدما اشیائیکه مترتب در عموم و خصوص می باشند در وجود که ایجاب باشد متعاکس و بالعکس یکدیگر باشند در عموم و خصوص از حیثیت عدم که سلب باشد و خلاصه مرام اینکه ارتفاع که در میان ایشان عموم و خصوص مطلق است در میان نقیض ایشان اعم عموم و خصوص مطلق خواهد بود لیکن بعکس یعنی نقیض اخص مطلق اعم است از نقیض اعم مطلق مثلا حیوان و انسان در میان ایشان عموم و خصوص مطلق است که حیوان اعم است و انسان اخص پس در میان نقیض ایشان که لاحیوان و لاانسان باشد با عموم و خصوص مطلق است لیکن نقیض اخص که لاانسان باشد اعم است از نقیض اعم که لاحیوان باشد زیرا که هر چه لاحیوان است لاانسان نیز است لیکن هر حیوان مصداق لاانسان است و مصداق لاحیوان نیست و این همان مسئله است که در منطق مزبور است مسئله هیجدهم در اینکه واسطه نیست در میان جانب وجود و عدم در هر یک از وجود و عدم و باین اشاره فرموده مصنف بقول خود وقسمه کل منهما لما الاکثر التناسب. والنقض حقیقه قسمت هر یک از وجود و عدم لسوی ماهیت . و نقض قضیه منفصله حقیقیه است که دو ر وارد در میان نفی و اثبات و تصور نمی شود در ایشان اجتماع دو قسم و نه ارتفاع دو قسم زیرا که هر یک از وجود و عدم یا ثبوت است آن را اجتماع گویند یا ثبوت نیست آن را نقض گوئیم و محال بودن جمع در میان این دو قسم و خلو از این دو قسم ضروری

مسئله هیجدهم در عدم واسطه در میان جانب وجود و عدم

مسئله هفدهم در تعاکس اعم و اخص

والاحد الوجه او حمل الرابطه ثلث مواد ثبت فی انفسها و جهات فی التعقل دالته علی وثاقة الرابطه و ضعفها هی الوجوب والامکان والامتناع وکذا العدم بالی بسیح

و به عبارت و واسطه بر دار نیست مسئله نوزدهم در تحصیل مواد ثلث است که عبارت از وجوب و امکان و امتناع باشد و بیان معانی و مفهومات ایشان و اشاره بمبداء این ایشان و بیان اعتبار ایشان بحسب ذات و بحسب غیر و آنچه متعلق به ایشان است و این همان مسئله که منطقیین بحث از آن میکنند و ایشان را باعتبار مواد قضایا اخذ میکنند و باعتبار جهات قضایا بیان میکنند پس وجوب عبارت است از ضرورت و تحقیق الاتصاف لسوی ثبوت محمول چه وجود باشد و چه غیر آن برای موضوع و امتناع عبارت است از محال بودن ثبوت محمول چه وجود باشد و چه غیر آن برای موضوع و امکان عبارت است از عدم ضرورت و عدم استحاله ثبوت محمول چه وجود باشد و چه غیر آن برای موضوع و این مسئله بعینها همان مسئله است که بحث از آن میکنند در امور عامه لیکن باعتبار آن مواد ثلث در قضایا با اینکه محمولات آنها وجود یا عدم است نه غیر آن الوجود اذا حمل الوجود او جعل رابطه ثلث مواد ثبت فی انفسها و جهات فی التعقل دالته علی وثاقة الرابطه و ضعفها هی الوجوب والامکان والامتناع وکذا العدم و وزن مراد که حمل شود وجود یا رابطه گردانیده شود در قضیه پس در این صورت سه چیز حاصل می شود که مواد نامیده میشوند بحسب نفس شیء و جهات نامیده میشوند در تعقل و تصور که دلالت میکنند بر محکم بودن رابطه و ضعف او آن که آنها عبارت از وجوب و امکان و امتناع نامیده میشوند و همچنین است عدم و مراد از حمل وجود آن است که وجود محمول در قضیه شود مثل الانسان موجود و این را وجود محمولی و وجود مستقل فی نفسه می نامند و تصدیق بان را بسیط می نامند و سوال از او بهل بسیطه خواهد بود و وجود رابطی نامند الانسان کاتب پس مراد آن است که الانسان یوجد کاتبا و این را وجود رابطی و وجود غیر مستقل می نامند و تصدیق بان را تصدیق مرکب میگویند و سوال از آن بهل مرکبه خواهد بود و بنا بر این یکی از وجود رابطی و وجود نفسی لا محاله در میان موضوع و محمول نسبتی خواهد بود و بنا بر این یکی از وجود آن نسبت حکایت از کیفیت در نفس الامر و از کیفیت در تصور و تعقل او آن را ماده می نامند و آن را جهت می نامند و این جهات تعقلیه می شود که مطابق با مواد باشد و می شود که مخالف با آنها باشد پس ظاهر شد فرق میان نسبت نفس الامری که ماده است و میان نسبتی که عبارت بر آن دال است که متعقل و متصور باشد و امکان دلالت بر ضعف نسبت و وجوب و امتناع دلالت دارند بر وثاقت و قوت نسبت لیکن وجوب دال است بر وثاقت

مسئله نوزدهم در تحصیل مواد ثلث

والبحث في تعريفها كالوجود وقد يوخذ ذاتيه فيكون القسمه حقيقيه لا تمكن الانقلاب ابها معا

نسبتی که معروض نسبت و امتناع داله است بر وتافت انچه مقابل نسبت است که معروض اوست و علاوه بر حملی است
در قضیه حملیه ثبوت یا رابطه ثبوت مود و جهات پیدا خواهد شد و هر وقت که وجود رابطه در قضیه موجبه خواهد بود و اگر عدم
رابطه باشد قضیه سالبه خواهد بود چه محمول وجود باشد یا عدم باشد یا مفهوم دیگر پس اگر وجود و یا عدم محمول شوند ا
اتصاف ایجاب و سلب هر دو را داله زیرا که حمل وجود یا عدم منفی از رابطه نیست زیرا که ثابت است که هر مفهومی که نسبت
داده شود بغیر خود بایجاب یا سلب لازم داله که در میان ایشان رابطه باشد و تفرقه در میان مفهوم و مفهومی در این
باب بوتی الطلب است والبحث في تعریفها کالوجود یعنی تصورات این مفاهیم بدیهیه باشد وجوب ضروری مر ...
گاهی تعریف لفظ موقوف می شود تا حاصل که در وجود بر ظاهر خفای لیو یا کرده می شود که وجوب ضرورت وجود است یا استحاله
عدم است و امتناع ضرورت عدم است یا اقتضاء عدم است یا استحاله وجود است و امکان جواز وجود و عدم است یا عدم
ضرورت وجود و عدم است اقتضاء هیچ یک از ایشان و چون این صورت اینها ضروری بود و تعریفات اینها لفظی بود پس
باکی نیست که هر یکی در تعریف دیگر افتد شود تا پس تعریف می شود وجوب با امتناع انفکاک و امتناع بعدم امکان و امکان
بعدم وجوب و همچنین تعریف می شود هر یک بسبب این دو قسم دیگر پس گفته می شود که واجب بسبب امکان و امتناع است و
همچنین است حال در هر یکی از امکان و امتناع و همچنین گفته می شود که واجب آنست که ممتنع العدم باشد یا غیر ممتنع العدم باشد
و ممتنع آنست که واجب العدم باشد یا غیر ممکن الوجود باشد و ممکن آنست که واجب نباشد وجودش و نه عدمش یا
ممتنع نباشد وجودش و نه عدمش و اگر این تعریف حقیقیه باشند امر ایشان دور ظاهر خواهد بود وقد یوخذ ذاتیه فیکون
القسمه حقیقیه لا تمکن الانقلاب ابها و هر یک از وجوب و امکان و امتناع گاهی اخذ می شوند بحسب ذات یعنی نظر بذات انچه
وصف اوست باین می شوند پس قسمت مفهوم کلی باین امور ثلثه یعنی واجب و ممکن و ممتنع قسمت حقیقیه خواهد بود که حکم
نیست اجتماع این اقسام نه در صدق و نه در کذب بلکه همیشه یکی از این امور بر مفهوم صادق اید زیرا که هر مفهومی که
التفات شود باو که بذهن التفات بغیر او باید خالی نیست که وجود برای او واجب است یا نه ثانی نه خالی نیست که
ممتنع است برای او وجود یا نه پس اول واجب بذاته باشد و دوم ممتنع بذاته و سوم ممکن بذاته و هیچ مفهومی از
مفهومات از این سه قسم خارج نخواهد بود و ممتنع است صدق دو قسم از این امور بر یکی از مفهومات و قول مصنف
لا تمکن الانقلاب ابها بدل است از قولش فیکون القسمه حقیقیه یعنی در زمانی که این امور بالذات اخذ شوند ممکن نیست ا

انقلاب یکی از اینها بسوی آن دیگری پس واجب لذاته ممکن لذاته نمی شود و همچنین است عکس و ممکن لذاته ممتنع لذاته
نمی شود و همچنین است عکس و هکذا که ممتنع است انکه زایل شود انچه بحسب ذات است یا ذات غیر ذات غیر
ذات شود و این مرحله از جمله بدیهیات می باشد وقد یوخذ الاولان باعتبار الغیر و گاهی اخذ می شوند
اولان که وجوب و امتناع باشند باعتبار غیر یعنی هر یک از وجوب و امتناع مستفاد از غیر می شوند و
ثابت نیستند بحسب ذات با قطع نظر از غیر و حینئذ یکون القسمه منهما مانعة الجمع یمکن الانقلاب ابها در زمانیکه وجوب و
امتناع بالغیر شدند نه بالذات پس تقسیم در میان وجوب و امتناع مانعة الجمع خواهد بود در هر مفهومی از مفهومات زیرا که
اجتماع ایشان در مفهوم واحد امتناع دارد وجود و عدم خواهد بود نه مانعة الخلو زیرا که مفهوم واحد جایز است که
خالی باشد از وجوب بالغیر و امتناع بالغیر مثل انکه واجب بالذات باشد یا ممتنع بالذات باشد و قول مصنف
یمکن الانقلاب ابها بدل است از قولش القسمه منهما مانعة الجمع یعنی ممکن است که واجب بالغیر منقلب شود بواجب بالغیر و ممکن
زیرا که واجب بالغیر گاهی علت او معدوم می شود پس ممتنع بالغیر است که آن غیر عدم علت اوست و ممتنع
بالغیر گاهی یافت شود علت او پس واجب بالغیر خواهد و مانعة الخلو بین الثلثه في الممكنات عطف است بر مانعة ا
الجمع یعنی در وقتیکه وجوب و امتناع بالغیر اخذ شوند پس تقسیم در میان ایشان و میان ممکن بالذات در مفاهیم ممکنات
زیرا که واجب بالذات امر ثبت منعقد نمی باشند زیرا که واجب بالذات نه واجب بالغیر است و نه ممتنع بالغیر و نه
ممکن بالذات و همچنین است ممتنع بالذات ولیشترک الوجوب والامتناع في اسم الضرورة واذا اختلفا في
السلب والایجاب و چون این حکم مذکور در عبارت وجوب او از برای مطلق وجوب و امتناع بود وضع کرد اسم ظاهر
را مقام ضمیر و تشترک لکن محقق تا لازم نیاید توهم اختصاص این حکم به حالتی که وجوب بغیری و امتناع بغیری باشد و معنی
کلام مصنف آنست که وجوب و امتناع شریکی می باشند در اسم ضرورت اگر چه در ایجاب و سلب مخالف یکدیگر
اند زیرا که وجوب ضرورت ایجاب است و امتناع ضرورت سلب و کل منهما یصدق علی الاخر اذا تقابلا في المضاف
الیه یعنی در زمانیکه مضاف الیه وجوب و امتناع امری متقابل باشند مانند وجود و عدم پس صدق میکند هر یک از
وجوب و امتناع بر آن دیگر یعنی انچه مشتق می شود از احدهما صدق میکند بر انچه مشتق می شود از آن دیگر پس گفته می شود
که واجب الوجود ممتنع العدم است و بالعکس و اما حمل احدهما بر آن دیگر مثل انکه گفته شود که وجوب وجود

انقلاب

وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الاخص وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان

امتناع عدم است پس صحیح نیست که از روی مبالغه در استلزام وقد یؤخذ الامکان بمعنی سلب الضرورة عن احد الطرفین فیعم
الاخری والامکان الاخص وگاهی اخذ میشود امکان بمعنی سلب ضرورت از احد طرفین که عبارت از طرف مخالف حکم
باشد پس شامل خواهد بود امکان عام را که مقابل امتناع است و امکان خاص را و اخص است امکان اخص و این را امکان عام میگویند
برای انکه بحسب عرف عام از امکان همین معنی را میفهمند و انچه گذشت که سلب ضرورت از طرفین باشد امکان خاص
گویند زیرا که این معنی مخصوص است بعرف خاص پس امکان عام عموم دارد و سلب ضرورت طرف موافق حکم را
در امکان مذکور وجود ثابت همچنین برای انکه ضرورت داشته باشد و یا نه یعنی ضرورت نداشته باشد و این
امکان عام عموم دارد امکان خاص را زیرا که طرف موافق همچنین در امکان عام ضرورت داشته باشد یا در امکان
خاص یعنی و همچنین که ضرورت نداشته باشد پس مرتبه امکان عام و خاص عموم و خصوص مطلق خواهد بود وقد یؤخذ
بالنسبة الى الاستقبال وگاهی اخذ میشود امکان بالنسبه بزمان آینده که جایز است وجود شی در مستقبل و این را امکان استقبالی میگویند
و این زیرا که حکم حقیقی که مصنف بصرافت امکان است باید اصلا ضرورتی در طرف وجود و عدم نباشد و نیست
در انکه هر نسبت داده میشود بسوی ماضی و حال یا از ضرورت است یا بالنسبه بوجود و یا بالنسبه بعدم و اما ان ضرورت
بشرط محمول است زیرا که ناچار است از تعیین وجود در یکی از دو زمان که ماضی و حال باشد اگر چه ان وجود یا عدم برای ما
معلوم نباشد و اما اگر نسبت داده شود بزمان استقبال پس وجود و یا عدم ان شی در زمان استقبال معین نخواهد بود زیرا که
تعیین احد طرفین در زمان استقبال موقوف بر حضور زمان استقبال است نخواهد بود زیرا که تعیین احد طرفین در زمان استقبال
است و فرض عدم عدم حضور او است و بعضی از کسانی که اعتبار امکان استقبالی را کرده است شرط کرده است که در حال عدم بوده
وجود در استقبال عدم در حال بوده زیرا که اگر شی موجود در حال باشد وجوبش بشرط محمول ضروری خواهد بود پس حکم صرف نخواهد بود
و جواب این است که اگر واجب باشد اشتراط عدم ان شی در حال تا ضروری الوجود نشود پس واجب خواهد بود اشتراط وجودش
در حال تا ضروری نشود عدم اینه واجب خواهد بود اشتراط وجودش در حال نیز تا ضروری العدم نشود پس واجب است اینکه
در حال هم موجود باشد و هم معدوم و این اجتماع نقیضین است و بدین اشاره کرده محقق مصنف بقوله ولا یشترط العدم
في الحال والا اجتمع النقيضان و شرط نیست در امکان استقبالی عدم در حال و اگر نه اجتماع نقیضین لازم اید بدان تقریر
که گذشت سخن نیستیم در این باب که وجوب و امکان و امتناع از امور اعتباریه میباشند و متاصل در وجود نیستند

سخن نیستیم در اعتبارات لاحقه وجود و امتناع و امکان

والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ويستحيل التسلسل ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع

نیستند و بدین اشاره فرموده مصنف بقوله والثلثة اعتبارية واین سه مفهوم که وجوب و امکان و امتناع
باشند اعتباریه و غیر متاصل در وجود اند و مصنف برای اثبات این مطلب چند وجه ذکر فرموده که بعضی از
انها مشترک در هر یک از سه باشد و بعضی مختص بواحد واحد است اما دلیلی که مشترک در هر یک از سه باشد دو وجه است
اول انجری است که اشاره بدان بدان اشارت فرموده بقوله لصدقها على المعدوم یعنی هر یک از این سه امر که وجوب
و امکان و امتناع باشد صدق میکند بر معدوم زیرا که معدوم ممتنع صدق میکند بر او که ممتنع الوجود است و صدق میکند بر او
که واجب العدم است و معدوم ممکن صدق میکند بر او که ممکن الوجود و العدم است و در زمانی که صدق کرد این امور بر معدوم
واجب است که معدوم نباشند در اعیان زیرا که اتصاف معدوم بموجود محال است پس این امور را تحقق در اعیان نیست مگر از
امور اعتباریه میباشند وجه دوم اینکه اگر این امور متحقق در اعیان باشند پس باید مشترک باشند غیر خود از امور دیگر
را در وجود و امتیاز داشته باشند از انها بخصوصیت پس وجود این امور غیر ماهیت انها خواهد بود پس اتصاف
ماهیت این امور بوجود ایشان محال خواهد بود از یکی از این امور پس نقل کلام میکنیم در ان امور که اتصاف
ماهیت انها بوجود متصف باین امور است و هکذا الی تسلسل لازم اید و بدین اشارت فرموده مصنف بقوله و
ويستحيل التسلسل یعنی محال بودن تسلسل مانع ان میشود که امور ثلثه اعتباری باشند بغیر ان ملزوم که دیده و اما وجوه اینکه
محقق است باعتبار اعتباری بودن واحد واحد پس ان دلیلی که محقق باعتباری بودن وجوب است انجری است که محقق
مصنف بدان اشارت کرده فرموده ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب و اگر وجوب ثبوتی باشد لازم اید
امکان واجب بیان ملازمه بنحوی که سالم باشد از خدشات او هام ردیه این است که وجوب اگر موجود باشد هر اینه ممکن خواهد
بود زیرا که وجوب مغایر واجب است که صفت اینکه وجوب کیفیت نسبت است و موجود مغایر واجب محکم است و امکان
وجوب مستلزم است مرجواز زوال وجوب مستلزم است مرجواز زوال نسبتی را که ان کیفیت واجب است و جواز
زوال نسبت واجب بسوی وجود امکان واجب است پس لازم امد از ثبوت بودن وجوب بودن امکان واجب و اما
بطلان لازم پس ان در نهایت ظهور است زیرا که امکان واجب مستلزم انقلاب ماهیت است و اما وجه تحقق باعتباری
بودن امتناع پس ان انجری است که مصنف بدان اشاره کرده است بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان
الممتنع یعنی اگر امتناع اعتباری نباشد و ثبوتی باشد لازم میاید امکان ممتنع و مراد از ثبوتی بودن امتناع نه

ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته

آن است که موجود بالفعل است در خارج بلکه مراد لزوم آنست که برای او شی ثابت وجود در خارج است پس در اثبات ملازمه نه گونه میگوئیم که اگر امتناع ثبوتی باشد که ذرآن ای وجود در خارج باشد پس حکم خواهد بود بامکان علم بالضروره وحکم بنمودن بامکان عام ضروریست لاحوله که اعتبار است. والا موصوف خواهد بود پس واجبست که موصوفی ممکن باشد بامکان بالضروره وموصوف بامتناع ممتنع است پس لازم میاید امکان ممتنع واما وجه تحقیق باعتبارات امکان پس از چیزی است که مصنف بدان اشارت فرموده بقول خود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه واگر امکان ثبوتی باشد واعتباری نباشد لازم میاید سابق بودن وجود هر ممکنی بر امکانش زیراکه امکان درین هنگام که ثبوتی باشد صفت ثبوتی خواهد بود پس متأخر آن خواهد بود وجود آن صفت از وجود موصوفش بالضروره با آنکه امکان سابق بر وجود زیراکه شی ممکن الوجود فی نفسه پس ایجاد میشود از غیرش وبعبارت اخری امکان برای شی بالذات ثابت است ووجود برای ممکن بالغیر ثابت است وما بالذات متقدم است بر ما بالغیر وباید دانست که استبعاد نیست دران وجه لسوی بنای تقدم بلکه اشکال تأخر کار دیگرست با این نحو که گفته شود شبهه نیست درانکه امکان ممتنع نیست تا خوفی از وجود موصوفش وهر صفت ثبوتیه واجب است که متأخر از وجود موصوف باشد پس اگر امکان ثبوتی بوده باشد باید از موصوفش متأخر باشد با آنکه امکان ممتنع است که از وجود موصوفش متأخر باشد وچون کسانیکه امکان را ثبوتی دانسته اند واعتباری ندانسته اند استدلال کرده اند با آنکه اگر امکان ثابت نمی فرق نخواهد بود درمیان نفی امکان وامکان منفی یعنی امکانی که فرض کرده ایم عدم ثبوت او را یعنی نفی او را وتالی باطل است زیراکه فرق درمیان امکان ونفی آن ضروریست پس مقدم مثل آنست که اگر امکان ثبوتی نباشد منفی خواهد بود پس درمیان نفی امکان وامکان منفی فرق نخواهد بود زیراکه درمیان اعدام تمایز نیست ومصنف محقق جواب این استدلال فرموده بقول خود والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته فرق درمیان نفی امکان وامکان منفی لازم ندارد ثبوت بودن امکان را وحاصل جواب از این استدلال آنکه ملازمه را که درین واقع شده است منع میکنیم زیراکه فرق درمیان نفی امکان وامکان بر فرض آنکه منفی باشد محقق وثابت است زیراکه امکان بر فرض آنکه اعتباری باشد امکان عدمی است ونفی امکان نفی این امکان عدمی است فرق ثابت است درمیان شی عدمی ودرمیان رفع آن شی عدمی بجهت آنکه فرق ثابت است درمیان امر وجودی ودرمیان رفع آن امر وجودی زیراکه بدیهیست شی ورفع آن متناقضان میباشند چه آن شی عدمی باشد یا وجودی باشد پس ثابت میشود که نفی امکان وامکان منفی متمایز میباشند بالقطع آنکه دران استدلال مذکور بود که اعدام متمایز نیستند در جواب میگوئیم که نفی تمایز درمیان اعدام ممنوع است

چنانکه

والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن لما تقدم في القسمة الحقيقية بأن ثم ولا ممكن بالغير

چنانکه در مسائل سابقه گذشت که اعدام گاهی متمایز میشوند وشارح قدیم که این کتاب که مجموع واضح تاب است بر مصنف ایراد کرده وگفته است که لفظ بعد از لفظ امکان زائد است وشاید که سهو از ناسخین باشد وجواب آنکه مراد مصنف از امکان ممتنع آنست که امکانی که فرض منع بودن او است یعنی اگر ثبوتی نباشد واعتباری باشد علامتی خواهد بود چنانچه که استدلال وجوابش را تقریر کردیم وایراد شارح قدیم واردنیست چنانکه بر متأمل مخفی نیست مسئله ایست ومحکم دران اینست که هر یک از وجوب وامتناع ذاتی میشوند وغیری میشوند بخلاف امکان که همیشه ذاتی است وغیری نخواهد بود ومصنف بسوی این احکام اشاره فرموده بقول خود والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن وجوب شامل ذاتی وغیر آنست یعنی گاهی وجوب ذاتی میشود وگاهی غیری وهمچنین امتناع گاهی ذاتی میشود وگاهی غیری ومعروض آنچه بالغیر است از وجوب وامتناع پس آن ممکن است یعنی وجوب بالغیر وامتناع بالغیر وممتنع بالغیر ممکن است یعنی ممکن گاهی واجب بالغیر میشود وگاهی ممتنع بالغیر میشود پس وجوب ذاتی وامتناع ذاتی آنست که مستند بذات باشند با قطع نظر از غیر ووجوب غیری وامتناع غیری آنست که حاصل شود برای ممکن بالنسبه بسوی وجود علتش او یا عدم علت او وهمچنانکه پس از این خواهد آمد وچون ممکن فی نفسه سبب از برای وجود ویا همچنین ذات ممکن سبب از برای عدم او نیست پس ممکن عارض میشود وجوب بجهت وجود علت او وعارض او میشود امتناع بجهت عدم علت او پس معروض وجوب غیری وامتناع غیری ممکن است نه غیر ممکن پس واجب وبالذات وممتنع بالذات زیراکه واجب بالذات اگر ذات سبب وجوب او است پس اگر غیر هم سبب وجوب او شود لازم میاید که دو علت بر یک معلول جمع شوند واین محال است وهمچنین ممتنع بالذات اگر ذات علت امتناع او است پس اگر غیر هم علت امتناع او شود لازم میاید اجتماع علتین مستقلتین بر معلول واحد واین محال است ومصنف تا اینجا بیان آن کرد وجوب وامتناع ذاتی میشوند وغیری نیز میشوند واین حکم اول بود دراین مسئله واما حکم دوم که امکان غیری نمیشود پس اشاره کرده بسوی آن مصنف بقول خود ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية وممکن بالغیر وجود ندارد بلکه ممکن بالذات فقط میباشد برای آنکه گذشت در قسمت حقیقیه یعنی تقسیم بسوی واجب وممکن وممتنع قسمت حقیقیه است ومنع رابع متصور نیست پس دراین هنگام میگوئیم که اگر امکان غیری باشد لازم میاید که شی لذاته بذات یا ممکن است یا واجب یا ممتنع اگر واجب یا ممتنع باشد بالذات لازم آید انقلاب چنانچه یعنی واجب بالذات

وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتهما وعند اعتبارهما بالنظر اليها تثبت ما بالغير
ولا منافاة بين الامكان والغيري وكل ممكن العروض ذاتا ممكن عن غيره كلي

ماهیت او منقلب به ممکن بالغیر شود همچنانی که ممتنع بالذات ممکن بالغیر نشود واگر ممکن بالذات شود ولازم آنکه ممکن بالغیر
هم نیست پس لازم میاید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد وجواب دانسته شد از قول مصنف وعروض ما بالغیر
منهما ممکن آنکه ممکن بالذات معروض امکان ذاتی است معروض وجوب غیری وامتناع غیری نیز میشود لهذا مصنف
اشاره کرد بسوی زوال عروض هر یک از وجوب غیری وامتناع غیری پس گفت وعروض الامکان عند عدم اعتبار
الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتهما یعنی عروض امکان برای ماهیت ممکنه از جهت آنست که در آن ماهیت قطع نظر
شده از اعتبار وجود وعلت وجود واز اعتبار عدم وعلت عدم اگرچه آن ماهیت جمع شده باشد با علت
وجود ویا با علت عدم وقول مصنف وعلتهما ضمیر ماهیت بر میگردد یعنی علت ماهیت زیرا که علت ماهیت یا علت است
برای وجود ماهیت ویا برای عدم ماهیت وعند اعتبارهما بالنظر اليها تثبت ما بالغير ودر نزد اعتبار وجود
وعدم بالنظر بسوی ماهیت وعلت ماهیت ما بالغیر ثابت میشود ما بالغیر یعنی وجوب بالغیر ویا امتناع بالغیر ولا منافاة
بين الامكان والغيري ومنافات نیست میان امکان ذاتی ووجوب یا امتناع غیری واین تصریح است بآنچه دانسته
شد التزاما از قولش وعروض ما بالغیر منهما ممکن واگر خلاف منافات نفی توضیح [illegible] بود وجود یا
وجود شیء فی نفسه بود مثل وجود جسم ویا وجود شیء لغیره بود مانند وجود سواد برای جسم پس همچنانی امکان نیز یا امکان
وجود شیء است فی نفسه ویا امکان وجود شیء است برای غیر ومدعا آنست که هرچه ممکن الوجود برای شیء دیگر است ممکن
الوجود فی نفسه نیز میباشد زیرا که اگر ممتنع الوجود فی حد ذاته باشد ممتنع است که وجود برای غیر داشته باشد واگر واجب
الوجود فی حد ذاته باشد ممکن الحلول در شیء دیگر نخواهد بود ولکن نیست عکس چنانی نیست که هرچه ممکن الوجود فی حد
ذاته باشد ممکن الوجود برای غیرهم باشد مثل مفارقات که ممکن نیست حلول آنها در غیر آنها مانند حلول اعراض
در موضوعات آنها زیرا که مفارقات جواهر میباشند ونیز مثل حلول صور در هیولیات نخواهد بود زیرا که مفارقات
تجرد دارند واین مطلب اشاره کرد مصنف بقول خود وكل ممكن العروض ذاتا ممكن عن غيره كلي یعنی هرچه ممکن العروض
یعنی ممکن الوجود برای غیر است بجهت حلول کردن در غیر نه مطلق پس آن ممکن ذاتا است على الاطلاق ولکن نیست عکس چنان
نیست که هر ممکن ذاتا على الاطلاق ممکن الوجود والحلول در غیر باشد مسئله
بیست ودوم

مسئله بیست ودوم در بیان آنکه علت
افتقار ممکن بسوی علت چیست

واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور العقل وجود الحادث فلا يطلبها

در این است که علت افتقار ممکن بسوی علت چیست وان اختلاف است پس حکما ومحققین از متاخرین ومتکلمین
ومتکلمین رفته اند بسوی آنکه علت افتقار ممکن بسوی علت امکانات وقدما از ایشان رفته اند بسوی آنکه
علت حدوث است وبعضی از ایشان رفته اند که علت امکان با حدوث است که علت مرکب است از دو جز یکی
امکان ودیگری حدوث وبعضی رفته اند که علت امکانات بشرط حدوث ومصنف اعلی الله مقامه
اختیار فرموده است مذهب حکما را وبر آن استدلال کرده بقولش واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره ودر زمانی که ملاحظه کند ذهن ممکن که موجود است طلب میکند علت وجودش را اگرچه غیر امکان
را تصور نکند وآن غیر امکان عبارتست از حدوث وحاصل استدلال آنست که عقل در زمانی که ملاحظه کند
موجود را از حیثیت آنکه ممکن است که مساوی است وجود وعدمش نسبت بذات او اگرچه ملاحظه امر دیگر نکند طلب میکند
لا محاله علت وجودش را واین طلب کردن بواسطه آنست که عقل بالبداهه جزم دارد بآنکه اولویت ذاتی ممکن
نیست که ترجیح بیابد بلکه بواسطه مرجحی وآن مرجح مراد است از علت ودر این مقام پس علم بامکان لازم دارد علم
بافتقار را بسوی آنکه شأن علت ومعلول است وچون مصنف فارغ شد از استدلال بر مطلب خود شروع کرد در ابطال
قول بآنکه حدوث علت مستقله است برای افتقار ممکن بسوی علت بقول خود وقد يتصور العقل وجود الحادث
فلا يطلبها وگاهی تصور میکند عقل وجود حادث را پس طلب نمیکند علت را وحاصل این کلام آنکه عقل گاهی تصور
میکند موجود را از این حیثیت که حادثست یعنی موجود بعد از عدم است بدون آنکه ملاحظه کند که عدم سابق
از مساوی وجود لاحق اوست از حیثیت نظر بذات او پس طلب نمیکند علت را از برای وجودش واین بجهت
آنست که عقل جزم نمیکند در این هنگام بآنکه البته برای او علتی است زیرا که عقل در این ملاحظه احتمال میدهد
که وجود ضروری برای او باشد غیر مساوی با عدم او باشد نظر بسوی ذاتش اگرچه این تجویز غیر مطابق واقع است
پس تخلف میکند علم بافتقار از علم بحدوث فقط پس علم بحدوث علت علم بافتقار نخواهد بود وگاهی
متکلف میشود که گرداند این دلیل عام برای ابطال جزئیت وشرطیت نیز بنابراین نحو که مراد مصنف
آنست که فلا يطلبها من جهة العلم بعلمه بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا پس از این مصنف
ذکر کرد دلیلی برای ابطال آنکه حدوث را مدخلیتی باشد در علت افتقار مطلقا چه باستقلال

باشد یا بجزئیت یا بشرطیت پس فرض ثم الحدوث کیفیة الوجود فیبین علیه لما تقدم علیه بمراتب حاصل این
دلیل اینکه حدوث کیفیتی است برای وجود زیرا که حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود بعدم پس حادث
متأخر است از وجود بمرتبه متأخر است از ایجاد بمرتبه متأخر است از حاجت متأخر است از علت حاجت پس اگر حدوث علت
باشد برای حاجت متأخر یا جزء باشد یا شرط باشد متقدم بر نفس خود خواهد بود بمراتب چند مسئله

سوم

مسئله سوم در نفی اولویت ذاتیه است

در نفی اولویت ذاتیه است تا ظاهر شود که در طرف ممکن بالنسبه بسوی ذات آنست زیرا که در طرف ممکن بالنسبه
بذات او از قسمت سابقه لزوم و ظهور و بروز یافته پس مدار مسئله ممکن که از قسمت قسمت سابقه بیرون آمد
آنست که بذاته اقتضا نکند وجود را و نه عدم را لیکن همچون اقتضا نا که ضروری باشد برای ذات ممکن بالنسبه بوجود
و عدم تحقیق ایست در این منازعست با اینکه ذات ممکن اقتضا کند وجود یا عدم را بنحو اولویت که بمرتبه ضرورت
نرسیده باشد و از این تقریر ظاهر شد جواب از ایرادی که در این مسئله وارد آورده اند حاصل آن ایراد آنست که
بحث در این مسئله بافایده است زیرا که ممکن است که وجودش و عدمش بالنسبه بذات او مساوی داشته باشند
و در این هنگام چگونه تصور میشود که وجود و یا عدم بالنسبه بذات او اولویت داشته باشند یا نه و اگر [illegible]
اولویت تحقق داشته باشد مساوی الطرفین نخواهد بود پس ممکن نخواهد بود و حاصل جواب آنست که آنچه از
قسمت در مباحث سابقه بیرون آمد اینست که ذات ممکن اقتضای ضرورت وجود و یا ضرورت عدم نکند و از اینجا
این لازم نیامد که ممکن حیث اللازم الطرفین است اقتضا بر نحو ضرورت و اقتضا بنحو اولویت بدون [illegible]
[illegible] موجودیتی یا علاقه ندارد و لیکن بحث در این مسئله بافایده خواهد بود و چون این مقدمه را دانستی
پس بدانکه جمهور بر آن رفته اند که وجود ممکن و عدمش بالنسبه بذات آن مساوی است و اولویتی برای احد هما
بر آن دیگر نیست و بعضی بر آن رفته اند که عدم اولی است به ممکن مطلقا یا بسبب توهم عدم علت در حصول بسوی
سببی و علتی و یا بجهت اینکه حاجت بسوی علت در طرف عدم کمتر است زیرا که عدم تحقق می یابد بانتفاء جزئی
از اجزای علت تامه برای وجود پس عدم وقوع آن اسهل است و حاجت در طرف وجود این است و جزء
این نیست بسوی تحقق جمیع اجزای علت است و ضعف این وجه ظاهر است اما وجه اول پس برای

آنکه ممکن همچنانکه مستند است وجودش بسوی وجود علتش همچنان مستند است عدمش بسوی عدم علت و اما وجه ثانی برای
آنکه عدم مرکب هرچند سهل است مگر آنکه مستحیل نیست جمیع آن مرکب اعم از آنکه نفی متحقق شود یا مستحیل نشود و اینکه اقتضا
نداشته اولویت عدم را بالنظر بذات یا این سهل که برای ذات نوعی اقتضا نباشد برای عدم و حاصل آنکه
سهولت عدم علت بالنظر بسوی غیر ذات اقتضا نداشته اولویت عدم را بالنظر بسوی ذات ممکن و اینکه
این وجه بر فرض تمامیتش آن ثابت نمیکند کلیت دعوی را زیرا که این وجه تا این جاری است در ممکنی که علت
تامه آن مرکب باشد نه در ممکنی که علت تامه آن بسیط باشد مانند صادر اول و بعضی گفته اند که اگر یافت شود موثر
و شرط او [illegible] باشد پس وجود او اولی خواهد بود بممکن از عدمش و بعضی دیگر گفته اند که اگر یافت شود علت پس وجود
بالنسبه بممکن اولی از عدم خواهد بود و اگر علت یافت نشود پس عدم او اولی خواهد بود و در این هر دو قول شرط ظاهر
است زیرا که اولویت در این هر دو صورت که در این هر دو قول فرض شده است مستند بغیر خواهد بود نه مستند بذات ممکن
و بعضی دیگر گفته اند که عدم اولی است در ممکنی با عراض سیالیه مثل حرکت و زمان و کلام و صوت و مصنف الله بدلیل
امتناع بقا آنها است و [illegible] برای اینها و این نیز فاسد است زیرا که وجود غیر قار است و همچنین وجود
مستلزم بقا آنها نیست و حکمای این اعراض سیالیه قابل بقا نیست زیرا که حکمای این اشیاء اقتضا تقضی و تجدد
میکند و صاحب تنقیح زاد الله در شرح مقاصد گفته است که آنچه را که بنظر حاجت اقتضا میکند در این مسئله اولویت ذاتیه
آنست که اگر اراده شده با اولویت وجود یا عدم ترجیح آن وجود یا عدم بالنسبه بذات ممکن بنحوی که بدون [illegible]
در خارج واقع شود پس بطلان این سخن ضروری است زیرا که در این هنگام اگر وجود واقع شود واجب خواهد
بود و اگر عدم واقع شود ممتنع خواهد بود پس اگر گفته شود که وجوب یا امتناع این است و جز این نیست
لازم میآید که اگر ممکن نباشد وقوع طرف دیگر بر ترجیح خارج و الا واجب است و ممتنع نخواهد بود جواب گوییم که
پس در این هنگام موقوف خواهد بود واقع شدن طرف اول بر عدم مرجح خارجی پس اولویت ذاتا نباشد
و این خلاف موضوع است زیرا که فرض اولویت بالنسبه بذات ممکن بود بدون توقف بر چیزی که خارج از
ذات باشد و اگر اراده شده با اولویت اینکه ممکن اقرب بوقوع است بجهت قلت شروط و موانع آن
و کثرت اتفاق اسباب آن پس این اولویت بالغیر خواهد بود نه بالذات و این ظاهر است و اگر اراده

شد از اولویت ذاتیه آنکه ممکن گاهی چنین است که اگر عقل آن را ملاحظه کند می‌یابد در آن نوعی اقتضا برای وجود یا عدم لیکن نه بمرتبه که وقوع پیدا کند تا لازم آید وجوب یا امتناع پس ظهور آن امتناعی ندارد پس آنچه از شارح مقاصد گفت که جمهور استدلال کرده‌اند بر امتناع معنی اخیر بوجوهی پس از آن نقل کرده آن وجوه را و از آنها جواب داد بآنکه آنها مبتنی است بر اخذ وقوع پس آن وجوه دلالت بر محل نزاع نخواهند بود تا اینجا حاصل کلام شارح مقاصد بود پس او بطلان اولویتی که کافی است در وقوع داشته باشد مبنی قرار داد و آن را قابل محل نزاع ندانست و بطلان اولویتی که کافی در وقوع داشته باشد بدیهی قرار داد و حال آنکه ظاهر آن است که محل نزاع در این مسئله معنی اول است نه معنی ثانی زیرا که علما بطلان اولویت را مقدمه قرار داده‌اند برای اثبات احتیاج ممکن بسوی مؤثر و البته در این بطلان اهتمام تمام نموده‌اند تا لازم نیاید انسداد باب اثبات صانع و چه گونه چنین نباشد و حال آنکه مبتنی بطلان ادله که دلالت دارد بر بطلان اولویت ذاتیه بر اخذ وقوع اول دلیل است بر آنکه محل نزاع اولویتی است که کافی داشته باشد در وقوع پس آنکه گفت با اولویت عدم به ممکن مطلق یا باعراض سابقه چنانکه گذشت ظاهر آن است که مراد وی از اولویت اولویت بمعنی اخیر باشد نه اولویت کافیه در وقوع و اما آنچه شارح مقاصد ادعا کرده از آنکه بطلان اولویتی که کافی است در وقوع کند ضروری است پس بر فرض تسلیم این سخن نه ضروری آنکه را است که قابل نزاع نباشد و حق آن است که استلزام وقوع یا نفی بدون سبب خارج برای آنکه آن واقع شونده همه واجب باشد یا ممتنع ضروری نیست زیرا که واجب آن تحقق مستغنی در وجود از غیر نیست بل واجب آن است که مستغنی باشد از غیر در ضرورت وجود پس ظاهر شد که دعوی قابل نزاع است لیکن حق آن است که این دعوی قریب بضروری است چنانکه مصنف محقق بدلالت آن رفت و فرمود بقول خود ولا تتصور اولویته احد طرفه الممکن لذاته متصور نیست اولویت احد طرفی ممکن بحسب ذات ممکن پس از تقریر مصنف مدعی را بدون آنکه استدلال را برای مطلب ذکر کند اشاره است بآنکه اولویت ذاتیه متعقل نیست دلیل برای مطلب آنکه اگر فرض کنیم که برای ممکن اولویت ذاتیه است بآن معنی که ذات کافی در اولویت است و فرض کنیم که این اولویت کافی است در وقوع احد طرفین کند پس لازم می‌آید آنکه یا آن اولویت نباشد بلکه وجوب باشد پس انقلاب ممکن بواجب همه لازم آید و یا آنکه آن

اولویت اولویت ذاتیه نباشد پس در این هنگام اولویت ذاتیه متصور نخواهد بود بنابر ملازمه آن است که اگر متحقق شود اولویت احد طرفین لذاته پس اگر ممکن نباشد تحقق طرف دیگر که وقوع یافته واجب خواهد بود پس این امر اول است که مستلزم انقلاب است و اگر ممکن باشد تحقق طرف دیگر پس او امکان تحقق طرف دیگر بدون سبب است پس لازم می‌آید ترجیح مرجوح بدون سبب و این افحش است از ترجیح احد متساویین بدون سبب اگر با سبب باشد پس لازم آید آن طرف اولی با آن پس سبب خواهد بود و اگر دو یا آن لازم می‌آید مرجوحیت طرف اولی لذاته پس اولویت ذاتیه نیست زیرا که ما هو بالذات زایل نمی‌شود و این امر ثانی است که اولویت ذاتیه نشد و این واضح است مسئله ثبت و ابهام

مسئله ثبت و ابهام در این است که ممکن تا واجب نشود و صادر از علت موجود نمی‌شود و همچنین تا واجب نشود علت از علت معدوم نمی‌شود و بسوی این اشاره فرموده مصنف بقول خود ولا تکفی الی رجحیه یعنی کفایت نمی‌کند اولویتی که ناشی شود از علت خارجیه که خارج از ذات ممکن است در واقع شدن یکی از دو طرف ممکن که وجود و عدم باشد بلکه تا واجب نشود وجود یا عدم از علت وقوع پیدا نخواهد کرد و این اشاره بآن است که اولویت خارجیه فرض شود متصور است اما کفایت برای وقوع نمی‌کند بخلاف ذاتیه که هیچ متصور نیست اما آنکه اولویت خارجیه متصور است پس ظاهر آن است که اگر اولویت خارجیه فرض شود و همچنین فرض شود وقوع ممکن بآن اولویت بمجرد آن اولویت خارجیه انقلاب بحسب لازم نمی‌آید و زوال ما بالذات هم لازم نمی‌آید زیرا که در این هنگام تحقق اولویت خارجیه اگر ممکن نباشد تحقق طرف دیگر لازم نمی‌آید نهایت آنکه اولویت وجوب باشد پس وجوب ذاتی پس لازم نمی‌آید انقلاب زیرا که وجوب بغیری منافات با امکان ذاتی ندارد چنانکه در مسائل سابقه گذشت و اما اگر ممکن باشد تحقق طرف دیگر لازم نمی‌آید جواز ما بالذات بلکه لازم می‌آید زوال ما بالغیر بغیر دیگر و در این امتناعی نیست و اما آنکه اولویت خارجیه در وقوع و تحقق کفایت نمی‌کند پس مصنف اعلی الله مقامه بآن اشارت فرموده بقول خود لان فرضها لا یخیل المقابل یعنی فرض اولویت خارجیه برای احد طرفین از وجود و عدم طرف مقابل طرف اولویت را در دایره امحال ممتنع الوقوع نمی‌کند و الا پس اولویت خارجیه

فلا بدّ من انتفاء لها بالوجوب وهو سابق ولحقه وجوب آخر لا تخلو عنه قضیة فعلیة والامکان لازم والاکتساب المهیة او ممتنع

نخواهد بود بلکه وجوب بالغیر خواهد بود پس حکم است به آنکه اولویت واقع شدن طرف مقابل همچنانکه حکمی است
وقوع طرف دیگر پس به این اولویت وقوع وعدم آن وی دارند مثلاً حکمی که وجود او اولویت خارجیه
دارد حکم العدم است همچنانکه حکم الوجوب است پس اصلاً فاینی بر آن دیگر رجحان ندارد والا برخلو وجوب وجود نشود
پس اگر فرض شود وقوع وجود بمجرد این اولویت لازم آید ترجیح بلا مرجح است و اینجا بر آن دیگر بد و لا مرجح واگر
فرض شود مرجح دیگر غیر آن مرجح اول نقل کلام در او می‌شود و تسلسل لازم می‌آید پس لابد است از اینکه منتهی شود بمرجحی
که موجب وجوب وجود شود و بدین اشارت کرده مصنف بقول خود فلا بدّ من انتفاء لها بالوجوب
یعنی پس لابد است از اینکه منسوب بعد آن اولویت خارجیه بود وجوب پس ظاهر شد اینکه حکمی تا واجب نشود
یکی از دو طرف وجود یا عدم حکم نمی‌شود واقع شدن آن طرف وهو سابق ولحقه وجوب آخر لا تخلو عنه
قضیة فعلیة یعنی اینکه محفوف بدو وجوب است یکی وجوبی است که سابق وجود یا عدم اوست و آن وجوبی
است که بیان کردیم اینکه حکمی تا واجب نشود وجود یا عدم از علت واقع نمی‌شود دوم وجوبی است که لاحق
است بعد از حصول وجود یا عدم بالفعل و آن وجوب الاخری است که آن را وجوب بشرط المحمول یا عدم
محمول و حکم نیست که خالی شود از این وجوب قضیه فعلیه پس بدرستیکه هر موضوعیکه حمل شود بر او چیزی دیگر پس او
واجب است به ثبوت آن محمول بالضرورة پس موضوع این دو وجوب فی الحقیقه چه نیست بلکه موضوع وجوب سابق
ماهیتی است که اتصاف نشده باشد با دو وجود و عدم و موضوع وجوب لاحق آن ماهیتی است که اتصاف شده باشد
با وجود یا عدم پس این دو وجوب متغایر اند مانند تغایر بسیط و مرکب و بدون احتیاج بر فرق و توهم می‌شود
که بعد از عروض وجوب برای حکمی یعنی در وقتیکه حکمی واجب بغیر شد امکان آن مرتفع خواهد بود لهذا المصنف
رحمه الله تعالی دفع این توهم کرده بقول خود والامکان لازم والاکتساب المهیة او ممتنع یعنی امکان لازم ماهیت
حکمی است و منفک از ماهیت حکمی نمی‌شود و اگر امکان از ماهیت حکمی منفک شود از اینجهت ماهیت واجب بالذات
یا ممکن بالذات خواهد بود زیرا که هیچ مفهومی خالی از این سه مفهوم نمی‌شود پس انقلاب لازم می‌آید بخلاف
وجوب بغیری و امتناع بغیری که اینها از ماهیت منفک می‌شوند بزوال غیر و اما امکان ذاتاً بماهیت میباشد

پس فی الحقیقه این کلام مصنف برای دفع منافات میان وجوب سابق و امکانات و چون توهم این می‌شد
که میان وجوب لاحق و امکان منافات است لهذا مصنف رفع این منافات فرمود بقول خود و وجوب
الفعلیة لا تنافیه جواز العدم یعنی حکمی واجب بشرط المحمول جائز العدم می‌باشد با اینکه وجوب بشرط المحمول برای
او ثابت است زیرا که آن ماهیت با وجود تطبیق امکانات و منافات نخواهد بود زیرا که وجوب ناشی
از شرط است و امکان حاصل است برای ماهیت من حیث هی لا بشرط پس منافات مرتفع است و نیست لازم یعنی وجوب
فعلیت لازم ماهیت حکمی است زیرا که وجوب وجوب بالغیر است پس این کلام تاکید کلام سابق است و نسبة
الوجوب الی الامکان نسبة تام الی نقص غرض از این کلام تحقیق نفی منافات میان امکان ذاتاً و وجوب بغیری
است پس بدرستیکه تمام و کمال است و خواهی نیست استعمال می‌شود در جانب وجود و متعارف نیست استعمال آن بر
عدم و از اینجاست که گفته اند وجوب تأکد وجود و قوت آن است و امکان ضعف وجود است پس امکان
نقص در وجوب است و وجوب وجود تام و کمال در وجود است زیرا که حکمی در حد امکان موجود بالقوة است پس
در آن زمان که واجب شد موجود بالفعل می‌شود مسئله همچنین

در امکان استعدادی است به آنکه لفظ امکان گاهی استعمال می‌شود بر معنی دیگر سوای آنچه در مسائل سابقه سمت تحریر یافت
و گاهی استعمال می‌شود بر معنی دیگر و آن مهیا شدن شیء است برای آنکه شیء دیگر شود مثل مهیا شدن نطفه برای
انسان شدن و مهیا شدن طفل برای آنکه کاتب شود و این امکان برای او شیء است نسبت به شیء او که
منسوب است بسوی شیء تا آن غایت را اول او را استعداد گویند چنانکه می‌گویند که نطفه مستعد است برای انسان شدن
و العنس ... آن را امکان استعدادی می‌گویند و امکان و قوه نیز نامند چنانکه می‌گویند که انسان است حکمی است
آنکه یافت شود در نطفه و حکم نیست آنکه در سنگ بالقوه یافت شود و این معنی که عبارت از امکان است
یافت شدن انسان در نطفه باشد غیر امکان ذاتی است برای انسان زیرا که امکان استعدادی برای انسان آن است
که وجود انسان بعضی از شرایط آن متحقق گشته و بعضی از موانع آن مرتفع شده و این معنی معتبر نیست در
امکان ذاتی زیرا که امکان ذاتی برای انسان بالنسبة به سنگ و بالقوه حاصل است بخلاف امکان استعدادی

و الاستعداد قابل للشدة والضعف وهو صفة وجودية ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير الامكان الذاتي

بجهة اینکه امکان استعدادی آن امکان ذاتی است که با خود است با تحقق بعضی از شرائط و ارتفاع بعضی از
موانع پس امکان استعدادی مغایرت منویت دارد با امکان ذاتی لامحاله مثل مغایرت کل با جزء پس امکان
ذاتی جزو اوست و امکان استعدادی کل اوست و مصنف رحمه الله تعالی اشاره کرده است ببعضی از احکام امکان استعدادی
در ضمن قول خود والاستعداد قابل للشدة والضعف یعنی امکان استعدادی باعتبار حیثیت نسبت استعداد بسوی
مستعد له نه بسوی مستعد قابل شدت و ضعف است زیرا که تحقق بعضی از شرائط و ارتفاع بعضی از موانع مختلف میشود
بحسب کثرت و قلت زیرا که امکان انسانیت برای نطفه ضعیف است از امکان انسانیت برای علقه و ضعف
از امکان انسانیت برای مضغه و همچنین امکان کتابت برای طفل ضعیف است از امکان کتابت برای جنین و
ضعف است برای کسی که نوشته باشد وهو صفة وجودية ويعدم ويوجد للمركبات و امکان استعدادی
صفت وجودیه که از ترکیب آن عدم بود از وجود است و وجود بود از عدم است برای ترکیبات پس معدوم میشود بعد از آنکه
معدوم بود بحدوث بعضی از اسباب و انتفاء بعضی از موانع و قول مصنف للمرکبات اشاره است بآنکه ادراک این
او امکان استعدادی است پس ناچار است اینکه برای او نحوی از انحاء ترکیب باشد وهو غير الامكان الذاتي امکان
استعدادی غیر امکان ذاتی است چنانچه سابق سمت ذکر یافت و همچنین امکان استعدادی صفت وجودیه است که
قابل شدت و ضعف است بخلاف امکان ذاتی و این ظاهر و محتاج به تفصیل نیست مسئله

بیست و ششم

در تقسیم وجود بحسب الصفتین بحدوث و قدم پس بدان که مصنف بحدوث و قدم بالذات وجود است و اما وجود
پس الصفتین بحدوث و قدم باعتبار وجود و با عرض است بآنکه در نزد حکما حقیقت حدوث مسبوقیت وجود است
بعدم یعنی عدم شیء از او باشد همچنین که منشا در ازمنه وقت عرفا همان است و قدم در نزد حکما عبارت است از عدم
مسبوقیت وجود بعدم و از اینکه زمان حدوث و قدم زمانی میشوند و ذاتی میشوند پس حدوث زمانی مسبوقیت
وجود حکمی است بعدم آنکه مقابل او وجود باشد و این عدم مقابل عبارت است از عدم انجاب الجنسی مثلا که حاصل نشود
برای حکمی از عدم علت تامه او و این را عدم زمانی نیز گویند و گاهی آن را عدم واقعی گویند زیرا که از شان او

مسئله بیست و ششم در وجود و قدیم

والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان

آن است که حاصل در زمان نشود نه اینکه آن عدم تحقق نمی پذیرد مگر در زمان و قدم زمانی مقابل حدوث زمانی است یعنی
عدم مسبوقیت وجود بعدمی که مقابل او است نه بنحو اطلاق و حدوث ذاتی عبارت است از مسبوقیت وجود
بعدم غیر مقابل او است و وجود که عبارت از عدم ذاتی باشد که می نسبت مر وجود را که حاصل است برای حکمی از علتش
یعنی عدم اقتضای ذات وجود را و گاهی از آن تعبیر میشود بعدم استحقاق فیه ذات مر وجود را از آن ذات
و این از لوازم حکمی است و قدم ذاتی مقابل آن است و آن مختص بواجب الوجود است و همچنین متبادر از عدم عرفا
مقابل وجود است که عدم زمانی باشد چنانچه مذکور شد لهذا تخصیص داده اند متاخران تفسیر قدم و حدوث بمعنی مسبوقیت
مسبوقیت بعدم و عدم مسبوقیت بعدم را بزمانیین و تفسیر کرده اند ذاتیین را بعدم مسبوقیت بغیر و مسبوقیت
بغیر بنا بر این پس مطلق حدوث و قدم تفسیر اند بعدم مسبوقیت بغیر در الجمله و بمسبوقیت بآن مطلقا پس اگر آن غیر
عدم است پس انها را حدوث و قدم زمانیین میخوانند و اگر آن غیر مطلق است پس حدوث و قدم ذاتیین میخوانند
و مصنف بمذهب متاخرین اشاره فرمود و گفت والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا
فحادث یعنی وجود اگر اخذ شود غیر مسبوق بغیر وجود یا بعدم پس آن قدیم است و اگر چنین نباشد پس آن حادث است و این
کلام چنانکه گذشت تعریف است برای قدم ذاتی و زمانی و ذاتی بنا بر رای متاخرین پس بنا بر این قدیم ذاتی وجود
غیر مسبوق بغیر است مطلقا چه عدم باشد و چه غیر عدم باشد و قدیم زمانی وجود غیر مسبوق بعدم است یعنی عدم زمانی پس
یعنی که ذاتی و حدوث ذاتی و زمانی وجود مسبوق بعدم است با آن معنی که گذشت پس تقدیر کلام مصنف چنین
است والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم اما ذاتا او زمانا والا فحادث سواء کان ذاتا او زمانا
و باید دانست که هر یکی از قدم و حدوث گاهی حقیقی میشوند و آن همان است که ذکر شد و گاهی اضافی
میشوند پس قدم اضافی آن است که آنچه گذشت از زمان وجود شیء بیشتر باشد از آنچه گذشت از زمان وجود
شیء دیگر و حدوث اضافی آن است که آنچه گذشت از زمان وجود شیء کمتر باشد از آنچه گذشت از زمان وجود
شیء دیگر و حصول این سبق محتاج است در مفهوم قدم و حدوث و این سبق را معانی مختلفه بود با اینکه سبق از عوارض وجود
و عدم بود و مسئله علاحده بود اراده کرد مصنف که آن را در خلال و وسط مسئله قدم و حدوث ذکر کند پس گفت
ایضا آن در تعریف قدم و حدوث فلذا ذکر والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او

او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات سبق و در مقابل آن که عبارت از تأخر و معیت باشد
یا بعلیت است و یا بالطبع است و یا بزمان است و یا برتبهٔ حسیه است و یا برتبهٔ عقلیه است و بالشرف است و یا
بذات است پس این شش منسوب برای سبق که بمتکلمین اعتبار آن کرده اند و متکلمین مخالف کرده اند با حکما در
عدد اقسام سبق و در مفهوم سبق زمانی بنا بر این مطلب آنست که آنچه مشهور میان حکما آنست که اقسام سبق پنج
است اول سبق بعلیت است و آن تقدم فاعل موجب است بر وجود معلول یا بذاته و یا بانضمام آن فاعل جمیع آ
آنچه را که در وی است بر آن چیز تأثیر آن فاعل پس هرچند فاعل منفک نمی شود از وجود معلول لکن عقل حکم میکند بانکه
وجود حاصل است بر آن معلول از علت و حاصل نیست از برای علت از معلول همچنانکه در حرکت ید و حرکت مفتاح
است پس این سبق در عقل است لکن بحسب خارج و آن را سبق بالذات نیز میگویند دوم سبق بالطبع است و آن
عبارتست از تقدم علت ناقصه بر معلول مثل تقدم واحد بر اثنین پس مگر آنکه واحد در ضمن آن متحقق است و
گاهی واحد متحقق می شود و لهذا آنکه اثنین متحقق است و این لازم دارد آنکه جائز باشد انفکاک میان متقدم و متأخر از
حیثیت تقدم بالطبع پس اگر ممتنع باشد انفکاک پس لاجرم از جهت دیگر خواهد بود و این دو تقدم مشترک اند در
معنی واحد که آن را تقدم بالذات میگویند و آن تقدم محتاج الیه است بر محتاج و آن را تقدم بالطبع هم میگویند سوم
سبق بزمان است و آن تقدم سابقی است که غیر مجامع باشد با مسبوق بانکه از آنکه عدم اجتماع سابق با مسبوق بجهت ذات
سابق و مسبوق باشد مثل تقدم دیروز بر امروز یا بجهت امر دیگر باشد مثل تقدم حادث دیروزی بر حادث امروزی و
این لاجرم برمیگردد بسوی اجزاء زمان زیرا که هر یا بالوجه بما بالذات منتهی میشود پس این تقدم عارض میشود اولا و
بالذات اجزاء زمان را و ثانیا و بالعرض عارض میشود مر آنچیز را که بازاء منقضی و منصرم شود و فرض شود بحسب تقضی
و تصرم اجزاء غیر مجتمعه در وجود بسوی زمان زیرا که حرکت بر جای نیست مگر بعد از توهم آن مقدار اتصالی که
انجنا شکه اهمال مراد از زمان است و این معنی است از برای کسی که تصور کند حقیقت زمان را چهارم سبق برتبه است
و آن را تقدم بالمکان هم میگویند مثل تقدم امام بر ماموم و تقدم کسیکه در پهلوی صدر مجلس است بر کسیکه در پهلوی
شخص اول است و این تقدم در مکان است از آنکه ترتیبی دارند یا بنسبه بمبدأ معین یا بحسب حسی همچنانکه ذکر کردیم و یا
بحسب عقل مثل تقدم نوعی عالی بر متوسط و آنست معنی قول مصنف الحسیة او العقلیة پنجم سبق بشرف است

فیه

و آن مثل تقدم فاضل و رئیس است بر مفضول و مرئوس و در تسمیه این قسم مثل تقدم ابی بکر برای امامت و نحو آن و تا آنکه
ذکر شد تقریر اقسام سبق است بنابر مذهب حکما و اما متکلمین پس ایشان موافقت کرده اند حکما را در مفهوم سبق بالطبع و
سبق برتبه و سبق بشرف و مخالفت کرده اند متکلمین حکما را در مفهوم سبق بزمان زیرا که متکلمین اعتبار کرده اند
در مفهوم سبق زمانی آنکه زمان آن خارج از سابق و مسبوق باشد پس متکلمین بخصوص نمیدانند سبق زمان را بر ما بقیه [?] اجزاء زمان را
در وجود زمان واقع میشوند و مبکر [?] دانند متکلمین سبق واقع در اجزاء زمان قسم ششم از سبق و آن را سبق بالذات
مینامند و بعضی میگفتند سبق بالذات را در اجزاء زمان که مبکر دانند سبق حادث را مثل زمان بر وجهی از این قسم زیرا که
آن علاوه مجامع است و بوجهی در نزد ایشان نیست که متکلمین سبق غیر مجامع با مسبوق را بر دو قسم میکردانند یک قسم آنکه
سبق عارض میشود شیء را بسبب زمان و آن را سبق زمانی میگویند و قسمی که عارض میشود آن شیء را بسبب زمان و آن
و آن را سبق بالذات مینامند مثل سبق اجزاء زمان بعضی بر بعضی و این سبق بالعلیه نیست زیرا که سبق بالعلیه موجب اجتماع در
وجود است و در این سبق مذکور اجتماع جائز نیست و بالطبع و برتبه و شرف هم نیست زیرا که اینها منافات ندارند با اجتماع در
وجود و سبق مذکور منافی الاجتماع است و چون اقسام سبق دانسته شد پس همچنین دانسته شد اقسام تأخر زیرا که
تأخر با سبق تقابل تضایف دارند و چون یکی از متضایفین دانسته شد دیگری هم دانسته میشود و اما اقسام معیت پس آن حاصل
میشود در رتبه حاصل میشود در او مفهوم سبق و پس همچنان حاصل میشود معیت بالطبع مانند دو علت ناقصه برای معلول
واحد و مثل دو معلول که مؤثر و فاعل ایشان واحد باشند و همچنان است معیت بالعلیه مثل دو علت مستقل برای معلول که
مؤثر و فاعل ایشان واحد باشند و همچنان است معیت بالطبع زمانیه در نزد متکلمین مثل حوادث مجتمعه در زمان واحد
و همچنین در اقسام خمسه در نزد متکلمین و در اقسام ستة در نزد حکما استقرائی است و مقولیته بالتشکیک لفظ
سبق مشترک معنوی است در میان اقسام مذکوره لکن مقول بتشکیک است چون اختلاف است که مقولیت سبق
بر اقسام مزبوره باشتراک لفظی است و یا باشتراک معنوی بر سبیل تشکیک و مصنف اشتراک معنوی بر سبیل تشکیک
را اختیار کرده زیرا که مراد انیم [?] اشتراک این اقسام را در سبق لکن نه بر سبیل تساوی زیرا که سبق بعلیه اولی
است بسبق از سبق بالطبع زیرا که انتساب بسوی علت مؤثره موجبه اقوی است و اکمل است و سبق بعلیه
و سبق بالطبع اولی [?] باشند بمفهوم سبق از غیر ایشان که سبق بشرف و برتبه باشند و زمان باشند زیرا که جائز است در

معیت

وتحفظ الاضافة بين المتضايفين في انواعه وحيث وجد التكافؤ امتنع حينئذ والتقدم دائماً لواحق زماناً او مكاناً او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل

در این ثلثه اینکه متقدم و متاخر و بالعلیه و حالا اینکه معنی انها موجب باشد بودن تغیر بخلاف سبق بعینه و سبق به
بالطبع سبق حقیقیه نیست اند وتحفظ الاضافة بين المتضايفين في انواعه ضمیر در انواعه به تشکیک راجع است
و این انواع سه قسمت تشکیک باولویه و تشکیک باقدمیه و تشکیک بشدت یعنی در زمانا که یکی از این سبق با ضافه
وابسته باشد سبق دیگر موصوف بیکی از انواع تشکیک باشد مانند اولویت یعنی تاخری که مضایف سبق اول است بنسبت تاخری
که مضایف سبق ثانی است موصوف بهمان نوع از تشکیک خواهد بود یعنی تاخر اول او را مفهوم تاخر خواهد بود از
تاخر ثانی و همچنین است حالا در انواع دیگر و اقد مثبت بی اضافه در اینجا در سبق در همه نوعی از انواع تشکیک باشد الاضافه
تحقق خواهد بود مانند اینجا در صف الا در سبق که عبارت از ان تاخر در سبق وحيث وجد التكافؤ امتنع حينئذ
و در زمانا که یافت شود همین تفاوت در معیت سبق بر همانی که تقسیم ان معیت بر سبق تشکیک است از این
جهت ممتنع است حینئذ سبق برای این اقسام تقدم که ذکر شد زیراکه مقرر شده است اینکه در ذاتیات تشکیک نیست
والتقدم دائماً لواحق زماناً او مكاناً او غيرهما تقدم همیشه باید برای عارضی باشد که ان عارض زمانی است یا
مکانی است یا غیر انها و مکانی یعنی جمیع انچه در او تقدم استعمال میشود سزاوار است که اعتبار کنند در او باید چیزی
یا چیزی که انده شود مانند بنده که بی هر یک معتبر است تقدم در انها لاجرم برای عارض است زمانا یا مکانا زیراکه هر یک
از امکانها در زمانها جزئی است که ان جزء بنده بی باید عارض باشد یا غیر انها و مکانها که ان مجموع مثل بنده محقق است
و بعبارت دیگر بیان این مطلب بنحو اوضح ان است که اگر حیثیت نسبت امر را ملاحظه کنند مقدم نه متقدم بر غیر است و نه
متاخر از غیر بلکه عارض باشد برای ان جهت تقدم و تاخر باعتبار امر خارج از حیثیت وان امر خارج یا زمان است
مثل تقدم زمانی یا مکانی است چون تقدم مکانی یا غیر انها و مکانی است مثل چون تقدم شرف و مثل حالت
چون تقدم علیت و مثل طبع وانچه ظاهر است که اشکال در قسم ششم از تقدم است که تقدم بالذات باشد زیراکه
عروض تقدم از برای بعضی از اجزاء زمان که عروضی است لذاته میشود نه بواسطه امر خارج از ذات والقدم و
الحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل و چون مصنف فارغ شد از احکام سبق و احکام انها شروع فرمود
بسوی احکام قدم و حدوث بی فرمود که قدم و حدوث حقیقیان نه اضافیان معتبر نیست در انها قدم و حدوث
زمان یعنی واجب نیست که هر حادثی حادث در زمان باشد و نه هر قدیمی قدیم در زمان باشد والا تسلسل خواهد لازم

آید زیراکه

اه زیراکه حالا از این نیست زمانا حادث است یا قدیم بی باید زمان هم در زمانا باشد زیراکه هر حادث و قدیم در زمانا است
بی نقل کلام در زمان ان زمان میکنیم که ان زمان هم یا قدیم است و یا حادث و هکذا الی التسلسل لازم می اید و تسلسل باطل
است بی معتبر خواهد بود در حدوث و قدم حقیقیان اینکه در زمان باشند و غرض از این کلام ان است که لازم نمی اید
از فرض حدوث زمان قدم زمان همچنانکه بعضی توهم نموده اند والحدوث الذاتي متحقق حدوث ذاتی متحقق
و ثابت است در طرف در ممکن است و منع حدوث ذاتی ذاتا بنابر مصطلح متاخرین مسبوقیت وجود است بغیر یعنی تحقق
حدوث ذاتی ظاهر و مکشوف خواهد بود زیراکه شبهه نیست در احتیاج ممکن موجود بسوی علت یا امر واجب یا
بالغیر از حدوث ذاتی انکار نخواهد بود والقدم والحدوث الاعتباريان يقطعان تحقیق این مقام آن است که قدم و
حدوث در وصف باشند موجود در خارج و زائد اند بر وجود و مصنف مذهب اول را اختیار فرموده و گفته که
قدم و حدوث اعتباری عقلی میباشند و دلیل برای این مطلب ان است که اگر قدم و حدوث موجود در خارج باشند بی
موجود از قدیم یا قدیم است و یا حادث زیراکه واسطه در میان انها نیست اما حادث بودن بی باطل است زیراکه
لازم میاید حدوث قدیم و اما قدیم بودن بی ان هم باطل است زیراکه نقل کلام در قدم ان قدیم میکنیم و هکذا الی التسلسل لازم
می اید و همچنان موجود از حدوث یا حادث است و یا قدیم اما قدیم بودن بی لازم دارد قدم حادث را و این محال
است و اما حادث بودن بی نقل کلام در حدوث ان حدوث میکنیم و ان هم حادث است و هکذا الی التسلسل لازم میاید
و چون در این مقام محل این کلام اعتراضی بود حاصل اینکه قدم و حدوث اگر چه اعتباری میباشند لکن شبهه نیست در
اینکه قدم و حدوث ثابت میباشند برای امر که موصوف بانها در نفس الامر است ثبوت اینکه از قدم و حدوث
در نفس الامر یا حادث است و یا قدیم بی از عود بسوی این شبهه تسلسل لازم اید لهذا مصنف از این اعتراض
جواب داده و فرموده يقطعان بانقطاع الاعتبار قطع میشوند قدم و حدوث بانقطاع اعتبار یعنی قدم و
حدوث را که ما عقل اعتبار میکند ذات ان صفت که یکی از احوال انها موصوف میباشند بود و بانقطاع اعتبار عقل
وجود انها را اعتبار میکند بالکیفیت وجود انها را اعتبار کنند که ایا بنحو قدم است یا حدوث و کاهی ا
انقطاع عقل اعتبار میکند از این صفت که موجود اند و بی لحاظ در نفس قدم و حدوث تصور میکنید بی حاصل
است در این وقت منقطع اعتبار قدم و حدوث برای انها نه پس باید لحاظ برای قدم قدم دیگر خواهد بود

والصدق الحقیقیة منهما ومن الذاتی والغیری

و برای حدوث حدوث دیگر لکن این اعتبار قطع میشود بانقطاع اعتبار عقل پس منقطع میشود تسلسل بانقطاع اعتبار
عقل و الصدق الحقیقیة منهما ومن الذاتی والغیری این منحوی است که شارح قدیم و جدید بر شرح نموده اند و اما نسخه را
راکه در شوارق شرح فرموده بانها دارد بدل از منهما ومن الذاتی دارد بدل از من الذاتی و درست که اول انسب باشد
و معنی آن است که صدق میکند منفصله حقیقیه از قدم و حدوث در مجهول موضوع که جایز است که گفته شود که موجود یا
مسبوق بعدم است و از عدم یا مسبوق نیست و خلاصه آن در مانعة الجمع در مقابل این اهم نشاید و بعبارة اخری
گفته میشود که موجود یا قدیم است و یا حادث و همچنین صدق میکند منفصله حقیقیه از وجوب ذاتی و وجوب غیری
در موجود زیرا که هر موجودی یا واجب لذاته است و یا واجب لغیره پس منع جمع و منع خلو اما منع جمع زیرا که
واجب لذاته مرتفع نمیشود بارتفاع غیر و واجب بالغیر مرتفع میشود بارتفاع غیر و نشاید که موجود واحد
مرتفع نشود بارتفاع غیر و مرتفع شود بارتفاع غیر و اما منع خلو پس بواسطه آن است که وجود موجود یا از غیر است
یا نه و واسطه در میان نیست اول واجب بالغیر است دوم واجب بالذات پس خلو از این هر دو ممتنع است و همچنین صدق
منفصله حقیقیه از امتناع ذاتی و امتناع غیری بر نحوی که ذکر شد

مسئله هفتم

در خواص واجب است یعنی در لوازم وجوب وجود که آن را در اصطلاح خواص واجب خوانند پس اگر گویند که
ما سوای وجود عینی حقیقت بعضی لوازم مخصوص بواجب ندارد زیرا که ترکب از اجزاء و جزئیت برای غیر خود
در غیر واجب نیز متحقق میشوند جواب گوییم که مراد از خواص لازم را گوییم و آنچه از خواص میگویند تحقق اصطلاح است
و لازم گاهی مساوی شود و گاهی اعم میشود و میتوان جواب دیگر گفت بالیکه اگرچه از خواص واجب است
امتناع ترکب و امتناع جزئیت برای غیر است و این هر دو در ممکن متحقق نیست زیرا که در ممکن احتمال جواز عدم ترکب
و عدم جزئیت آن برای غیر است نه امتناع ترکب و امتناع جزئیت آن که گفت الیکه دلیل بر عدم ترکب و عدم
جزئیت آن است که اگر خالی نباشد لازم می آید امکان واجب و در ممکن امکان لازم است امکان ملکی و ممتنع نیست
بلکه مطالبی واقع است بی لزوم اهم در ممکن محالی نخواهد بود و اگر گویند که ذکر خواص واجب را در مقصد
سوم که الهیات بالمعنی الاخص بعد بی جدا این مسئله را در مقصد اول که امور عامه است ذکر کرده اند جواب گوییم

مسئله بیست و پنجم در خواص واجب

الحق

ویستحیل صدق الذاتی علی المرکب

~~که ذکر خواص واجب را در مقصد سوم که الهیات بالمعنی الاخص است بعد بی جدا این مسئله را در مقصد اول که امور عامه~~
است و ذکر کم بحث از واجب گاهی از حیث المفهوم است و گاهی از حیث المصداق و من حیث الحقیقة
آنچه مناسب با مقصد ثالث است بحث از واجب است من حیث المصداق نه من حیث المفهوم و بحث از خواص
واجب در این مقام من حیث المفهوم است نه من حیث المصداق و چون این مراحل دانسته شد پس میگوییم که
واجب را سه خاصیت است که در اشتراک هر یکی از آنها امکان واجب لازم آید خاصیت اول آنکه امتناع ترکب
است ذاتی واجب است و لهذا این معنی اشاره فرموده است مصنف ره بقوله ویستحیل صدق الذاتی علی المرکب
یعنی ممتنع است که مرکب واجب بالذات باشد چه مرکب از اجزاء متواردة باشد مثل هیولی و صورت که مجسم که
مرکب است از هیولی و صورت و دلیل برای مطلب آن است که هرگاه هر مرکبی محتاج است در تقوم خود بسوی اجزاء
و وجود موقوف بر تقوم است زیرا که مرتبه تقوم مقدم است بر مرتبه وجود پس هر مرکب محتاج خواهد بود در وجود بسوی
اجزاء و آن لازم دارد امکان را و نقیض اگر واجب مرکب باشد پس هر جزء از اجزاء یا واجب الوجود است یا غیر
واجب الوجود اول مستلزم تکثر واجب خواهد بود و ثانی نیز لازم نمی آید که اجزاء در وجود بالذات اقدم از کل که
جمله باشند پس جمله در وجود خواهد بود و باید دانست که مرکب بر دو قسم است یکی خارجی و آن عبارت از مرکبی است که
اجزاء آن بحسب خارج ممتاز از یکدیگر باشند و در این اقسام ممتاز در ذات ایم خواهد بود الفته ایم مرکب ذهنی
و آن عبارت است از آنکه اجزاء آن مرکب متمایز باشند بحسب عقل ذهن فقط و قسم اول منقسم میشود
بسوی آن مرکبی که اجزاء آن متمایز باشند بحسب وضع نمیشود و بسوی آن مرکبی که غیر متمایز باشند بحسب وضع
مانند جسم که مرکب است از هیولی و صورت و قسم دوم که مرکب ذهنی است منقسم میشود بسوی آنکه اجزاء در آن
محموله باشند پس باشد مثل انسان که مرکب است از حیوان ناطق و بسوی آنکه اجزاء در او محموله نباشند مانند اعداد
مرکبه از اعداد و چون این مقدمه را دانستی پس ایرادی بر این دلیل وارد است و آن ایراد آنکه
این دلیل مختص است بامتناع ترکب واجب از اجزاء خارجیه زیرا که آنچه منافات دارد با وجوب وجود
وجود احتیاج در وجود خارجی است و اجزاء عقلیه اجزاء تحلیلیه عقلیه میباشند که وجود آن اجزاء در
عقل فقط باشد و مرکب از آن تحلیلی اجزاء از این جهت که مرکب از این اجزاء است بسیط است در

ولایکون الذات الا جزءا غیره ولا یزید وجوده علیه

در خارج و در او ترکیب بحسب وجود خارجی نیست با عدم ترکب از اجزاء عقلیه از فروع فائده ثالثه است که عبارت است از
مرکب نبودن واجب از ماهیت و وجود و می‌توان از آن از آن جواب گفت که واجب الوجود ترکیبی نیست یعنی
از اشیاء او و ماهیت آن شیء زیرا که هر ماهیتی که غیر واجب الوجود است اقتضا دارد امکان وجود را پس اگر ترکیب شود و
واجب غیر خود را و ماهیت آن شیء لازم می‌آید اینکه واجب الوجود باشد و این محال است و چون واجب مبارک از غیر خود
در ماهیتی از ماهیات نشد پس جنسی ندارد و در عقل نیز اینکه منفصل و ممیز شود از غیر خود بفصل که ذاتی باشد پس در عقل نیز
واجب الوجود مرکب نخواهد بود و اما فائده ثانیه پس آن است که واجب الوجود ممتنع است اینکه جزء غیر خود شود و نبودی این
این مطلب مصنف اشاره فرموده بقول خود ولایکون الذات الا جزءا غیره یعنی واجب الوجود بالذات جزء غیر خود نتواند
شد بجهت آنکه مرکب از آن مرکب حقیقی شود که برای او وحدت حقیقیه باشد و دلیل بر این مطلب آن است که اجزاء مرکب حقیقی
واجب است که بعضی محتاج بعضی باشد و الا حمل نباشد بالضروره وحدت حقیقیه حاصل نشود و واجب الوجود در آنجا
که جزء دیگری باشد محتاج جزء دیگر می‌شود و یا محل برای جزء دیگر شق اول که محتاج باشد باطل است زیرا که احتیاج دارد بمحل
در وجود چنانکه امر در عرض بدین نحو است و یا در تشخص احتیاج که مراد ما وجود تشخص است چنانکه در صورت امر چنین است
علاوه بر این تشخص که مراد ما وجود تشخص باشد با اجزاء در مفهوم مساوق با وجود است بلکه عین آن ذات است چنانکه
بیاید پس اگر واجب محتاج باشد لازم می‌آید امکان واجب و شق دوم که محل باشد برای صورت باشد آن نیز باطل است زیرا که
محل صورت مستغنی نیست از حمل صورت در وجود بلکه اگر باشد محل عرضی خواهد بود و مرکب از موضوع و عرض مرکب حقیقی نخواهد بود
بلکه مرکب اعتباری می‌شود مثل ابیض برای مرکب از جسم و بیاض زیرا که مرکب حقیقی آن است که برای او وحدت حقیقیه
باشد در خارج فائده ثالثه که وجود خاص بر واجب الوجود که بآن موجود است واجب حاصل است عین ذات اوست نه
اینکه امری باشد که زائد بر ذات او باشد مانند ممکنات که وجود ایشان زائد بر ذات ایشان است و نبودی این فائده اشاره
کرده مصنف بقول خود ولا یزید وجوده علیه یعنی زائد نیست وجود بر حضرت واجب الوجود بر ذات کامل الصفات
جناب عز وعلا پس اشاره کرد بقول خود وجوده ببوده اینکه مراد وجود خاص با او است که بوجود او موجود در خارج است
نه وجود مطلق که بحسب مفهوم مشترک است در میان همه موجودات و دیگری وجود خاص اما آن وجود مطلق که مشترک است معقول
است زائد است بر ماهیات [illegible] جمیع ممکنات و مجملی در واجب نیز زائد است و این امر ضروری است و قابل

انکار نیست و آن وجود که در واجب زائد بر ذات او نیست و عین ذات اوست وجود خاص است و نیست
مراد از وجود خاص آن وجود مطلق مضاف بسوی حضرت حق چنانکه مذهب متکلمین است زیرا که فرق در
میان این مضاف و میان وجود مطلق نیست مگر باضافه خارجه که عارض آن وجود مطلق می‌شود پس زیاده وجود
مطلق لازم دارد زیادتی آن وجود خاص را بلکه مراد ما وجود که در واجب زائد نیست آن وجودی است که فرد
است برای وجود در نفس الامر و وجود مطلق صادق است بر این وجود خاص صدق عرضی چنانکه مذهب حکما
است و محقق است که استدلال شود برای این مطلب باینکه اگر وجود در واجب عین ذات او نباشد و زائد باشد
هر آینه واجب محتاج ذات خود فاقد وجود خواهد بود و فاقد از وجود می‌شود پس موجودیت واجب نظر بسوی
ذات او بذاته نخواهد بود بلکه احتیاج خواهد داشت موجودیت او بسبب غیر او که آن غیر وجود باشد پس لازم
می‌آید امکان واجب و مشهور در استدلال بر این مطلب آن است که اگر وجود واجب عین او نباشد بلکه زائد
بر ذات او باشد هر آینه صفت او خواهد بود و الا محتاج باشد موجود نخواهد بود بالضروره و این صفت
صفت خارجیه خواهد بود بآن معنی که خارج ظرف نفس او خواهد بود نه ظرف وجود پس برای این صفت
مؤثری باید باشد بالضروره زیرا که احتیاج صفت خارجیه بسوی مؤثر ضروری است و آن مؤثر ذات واجب
نتواند بود و الا می‌باید ذات واجب متقدم بر صفت خود باشد بوجود زیرا که بدیهی است که متقدم است محتاج
الیه بر محتاج بوجود پس تسلسل لازم می‌آید یا تقدم شیء بر نفس اما تسلسل در زمانی که ذات قبل از وجود وجود دیگر
دیگری داشته باشد و هکذا و اما تقدم شیء بر نفس باعتبار اینکه ذات قبل از وجود وجود دیگری
داشته باشد نفس وجود باید موجود باشد تا تأثیر در وجود کند تا آن ذات خود موجود شود و این امر و شق باطل است
پس باید مؤثر در این صفت غیر ذات باشد و شک نیست که محتاج بسوی غیر ممکن خواهد بود پس امکان
واجب لازم می‌آید و این محال است و سید شریف این دلیل را [illegible] بجهت آنکه موقوف است بر اینکه
وجود صفت خارجیه باشد و آن بدیهی نیست که در زمان که وجود واجب زائد باشد بر ذات او
لازم است که متصف شود بآن ذات او در نفس الامر و الا موجود در نفس الامر نخواهد بود و اتصاف

والا لکان ممکنا والوجود المعلول هو المعقول بالتشکیک اما الوجود الذی هو مبدأ فلا ولیس هو طبیعة نوعیة علی ما سلف فی ان اختلاف
جزئیاته [illegible]

واتصاف شیء بوجود لا بد است برای او از علتی که یا متصف بوجود شود یعنی آن علت یا ذات است یا غیر او
تا آخر دلیل سابق و قول مصنف والا لکان ممکنا دلیل است برای ارسطو خاصیت یعنی اگر چنان باشند هر یک از
امور سه گانه بر واجب [illegible] لازم میاید امکان واجب چنانکه از بیان ما ظاهر شد پس از این معلوم شد که وجود
عاری واجب جزئی است که متکلمان را در آن نزاع است و عجب است که متکلمین توهم کرده اند که مراد حکما که گفته
که وجود واجب عاری او است عینیت وجود مطلق است پس معارضه کرده اند متکلمان ایشان را باینکه وجود معلول
است و حقیقت واجب غیر معلوم است و معلوم غیر ما لیس بمعلوم است پس باید که وجود واجب غیر حقیقت
او باشد پس مصنف اشاره کرد بسوی جواب این بحث بقوله والوجود المعلول هو المعقول بالتشکیک اما
الوجود الذی هو مبدأ فلا وجود معلوم آن وجود مشترک است که مقول بتشکیک است بر وجود خاص بواجب و وجود
ممکنات و این وجود مشترک خارج است از وجود خاص بواجب و وجود ممکنات زیرا که مقول بتشکیک بر
جزئیات خارج از آن جزئیات است و این وجود معلوم است و وجودی که عین حقیقت واجب است غیر معلوم
است آن وجودی است که خاص بواجب است و قائم بذاته است و آن اخری است که حمل بر غیر خود نمی شود پس لازم
نمی آید از مغایرت وجود مشترک حقیقت او مغایرت وجود خاص با او که معروض است برای وجود مشترک و امام
فخر رازی استدلال کرده است بر زیادت وجود در واجب باینکه وجود طبیعت نوعیه است زیرا که وجود معلوم
واحد مشترک میان کل است پس مختلف نمی شود لوازم آن طبیعت بلکه واجب است از برای هر فردی از افراد طبیعت
آن چه که واجب است برای فرد دیگر پس فرق نخواهد بود در میان واجب و ممکن در این حکم و مصنف از این
استدلال جواب گفت بقوله ولیس هو طبیعة نوعیة علی ما سلف فی ان اختلاف جزئیاته [illegible] یعنی
وجود طبیعت نوعیه نیست چنانکه گذشت پس جایز است اختلاف جزئیات او در وجوب در عروض و تجرد [illegible]
در مفهوم ما بحث برای آن نخواهد بود بجهت اصلی اینکه صادق کرده شد بر اشیاء که اختلاف دارند در حصول
و لوازم پس جایز است اینکه وجودات خاصه متخالف بالحقیقه بوده باشند و واجب باشد برای وجود واجب
تجرد و عدم مقارنت ماهیت و برای ممکن مقارنت ماهیت و این تقریر استدلال و جواب بنحوی است که ما نقل

لا بحر

لا بحر در کتب شوارق گفته و مشهور در استدلال امام رازی آن است که وجود مشترک است میان واجب و ممکن پس
وجود من حیث هو یا اقتضای عروض می کند یا اقتضای لاعروض یا نه اقتضای عروض دارد و نه اقتضای لاعروض و
اول اقتضا می کند عروض در واجب را و دوم اقتضا می کند لاعروض در ممکنات را و سوم اقتضا می کند که هر
یک از عروض و لاعروض برای علتی باشد پس یا عدم عروض در واجب برای علتی خواهد بود و محتاج بسبب
منفصل است و حاصل جواب آن است که ما اختیار می کنیم شق ثالث را یعنی نه اقتضای عروض می کند و نه اقتضای
لاعروض اینکه گفت که اگر چنین باشد لازم میاید افتقار واجب در تجرد از ماهیت بسوی علتی
و سبب منفصل پس این سخن در محل منع است زیرا که محتمل است اینکه مقتضی تجرد از ماهیت و لاعروض
الخاص خصوصیت وجود باشد پس که ذات او است مانند نور که صدق می کند بر نور شمس و غیر آن با اینکه نور
شمس اقتضا می کند که شب کور را خیره کند و سایر انوار چنین اقتضا ندارند و امام فخر رازی بر استدلال مشهور اعتراض
کرده بمنع و نقض اما منع پس تقریر آن بر این نحو است که ما قبول نداریم که اگر مؤثر در وجود ذات واجب باشد
لازم میاید تقدم ذات بر وجود بوجود بالذات بنحوی که مؤثر در وجود الماهیت باشد از این حیثیت که موجوده
میباشد چرا جایز نیست اینکه تقدم ذات بر وجود لا بالوجود باشد بالذات بنحوی که مؤثر در وجود الماهیت
باشد از حیثیت این است من حیث موجوده و اما نقض پس تقریر او بر این نحو است که اگر واجب باشد تقدم
[illegible] الیه بر محتاج بوجود پس لازم میاید تقدم ذات ماهیت بر ماهیت بوجود و اینجا لازم میاید
تقدم ماهیت بر لوازم خود بوجود و اینجا لازم میاید تقدم ماهیت ممکنه که قابل وجود اند بر وجود بوجود
و تمام این لوازم بالاتفاق باطل است و تقریر جواب از این اعتراض الجزئی است که مصنف بدان اشاره کرده
در قول بقوله و تأثیر الماهیة من حیث هی هی فی الوجود غیر معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان [illegible] تقریر
جواب از این اعتراض اما از منع پس بر این نحو است که وجوب تقدم مؤثر در وجود بوجود ضروری است
و قابل منع نیست پس این ماهیت مؤثر در وجود باشد از این حیثیت که مؤثر در وجوب ممکن نیست که
[illegible] بر آن ماهیت نفس این است و این ضروری است زیرا که ماهیت من حیث هی هی [illegible]

که بنا بر انتفا شده است در حالتی که مجرد است از جمیع آنچه که خارج از آن ماهیت است و حیثیتی که برای وجه اخذ شده
امر اعتباری غیر واقع در نفس الامر است و موجود منتفی در نفس الامر لا بد است که واقع در نفس الامر باشد پس قول مصنف
غیر معقول اشاره بدان است که بطلان این ضروری است و قول مصنف زاد الوجود نیز در وجود نفس آن ماهیت آن حیثیت
وجود که آن منضم خارجیه است پس در این هنگام گفته است و دراین ضروری شده که مصنف آن را ادعا نموده
است پس بدرستیکه بطلان وجوب تقدم مؤثر در وجود شیء خارجی بوجود ضروری است دانسته و شرایط برای ادعای
دلالت نیست و آنچه نقل شد از ایشان در شرح مقاصد برای این وارد آورده که ما تسلیم نداریم که مفید وجود بنفس خود باید مقدم باشد
بر خود بوجود بخلاف مفید وجود بغیر پس آن باید بر مقدم بر آن غیر باشد بوجود زیرا که بدیهه عقل حاکم است که شیء تا موجود
نباشد مفید وجود غیر نخواهد بود پس این ایراد مستلزم الوهیت است برای آنکه تأثیر و ایجاد شیء نفس خود را بر وجه مؤثر موجب
است پس بدرستیکه ایجاد فوق وجوب است قطعی پس تعقل نمی‌شود تأثیر ماهیت بدون وجود آن ماهیت نه در وجود
نفس خود و نه در وجود غیر خود و در زمانی که وجود عین ذات واجب باشد پس واجب موجود خواهد بود بذاته
و حد ذاته و در ایجادی احتیاج نمی‌شود بخلاف آنکه وجود زاید بر ذات باشد پس در ایجاد احتیاج ذات
بوجود خواهد بود پس ناچار است که برای آن احتیاج سببی باشد قطعی و باید دانست که [illegible] قول
مصنف زاد الوجود را بوجود نفسی تقریر کرده و در جواب اعتراض نقل شد از ایشان بجهت آنکه ذکر کردیم تقریر کرده و شارح [illegible] نیست
که بنا بر این قول مصنف زاد الوجود را الجمیع نفی و ظهر داده است و اما جواب از نقض بذات باری که ذات
محتاج الیه نیست در وجود ماهیت بلکه محتاج الیه است در قوام ماهیت و وجود ماهیت است که مقدم باشد مؤثر
در قوام بوجود بلکه کفایت میکند تقدم آن بماهیت چنانکه دانستی و اینجا است جواب از نقض بلوازم
ماهیت پس لازم نیست تقدم ماهیت بر لوازم او بوجود بلکه تقدم بماهیت کافی است و مصنف محقق
اشاره فرموده بجواب هر دو نقض بقول خود زاد الوجود نیز تأثیر ماهیت [illegible] در وجود غیر
معقول و اما در غیر وجود پس غیر معقول نیست و تأثیر ذات و ماهیت بنفسه بسوی [illegible] ذات و لوازم
ماهیت تأثیر در غیر وجود است و اما جواب از نقض بقابل پس اگر نقض بقابل باشد پس تحقیق سخن
که معقول برای آنکه مقبول است موقوف است بر قابل پس اگر لازم باشد که موقوف علیه متقدم بوجود

بلکه

باشد لازم می‌آید تقدم قابل وجود بر وجود بوجود پس جواب آن نقض این است که این واجب در وجود نیست بلکه واجب
در مقبولیت است که آن غیر وجود است لاجرم پس لازم نمی‌آید که قابل متقدم بوجود باشد چگونه لازم می‌آید و حال آنکه قابل
شیء مستفید شیء است و مستفید شیء واجب است که عاری از آن شیء باشد بخلاف مفید شیء که جایز نیست عاری بودن
او از آن شیء بالضروره پس قابل وجود واجب است که عاری از وجود باشد قبل از حصول وجود و شرط وجود لازم
است که متصف باشد بوجود قبل از اعطای وجود و این امر ظاهر است و اگر گفته شود قابل باید بنحوی تقرر داشته باشد که مقبول
حلول نموده است متوقف است بر وجود قابل پس جواب از آن این است که تقدم قابل بوجود بر مقبول در خارج است و
ضروری نیست لازم است در زمانی که مقبول موجود خارجی باشد و حال آنکه قابل آن باشد در خارج و وجود که چنین نیست
زیرا که وجود صفت موجوده در خارج نیست بلکه وجود از محمولات عقلیه است چنانکه در مسئله اینکه ابدی شیء از اموری است
که برای ماهیت ثابت است و محمول بر ماهیت است در ذهن و اینجا نکته آنکه قابل از این حیثیت که قابل است و
واجب است که منفک از مقبول باشد و عاری از مقبول باشد چنانکه دانستی و ماهیت در زمانی که در خارج باشد
منفک از وجود نمی‌شود زیرا که کون ماهیت با وجود خارجی است بلکه ماهیت قبول وجود خارجی میکند در عقل زیرا که
ماهیت در عقل منفک از وجود خارجی است لاجرم پس در اینجا وصف میکند عقل ماهیت را بوجود خارجی و همچنین است
وجود عقلی بلکه وجود مطلق اعم از خارجی و عقلی قبول میکند ماهیت را در عقل لکن نه بآن نحوی که در عقل منفک از
وجود باشد پس بدرستیکه کون او در عقل نیز وجود عقلی است برای ماهیت بلکه بآن نحو که از شأن عقل آن است که ملاحظه
کند ماهیت را به تنهایی بدون ملاحظه وجود و عدم و اعتبار شیء دیگر نیست بالنسبه بعدم آن شیء و دفع این نقض
بدین وجه مفاد کلامی است که مصنف محقق در شرح اشارات فرموده و حاصل کلام او و ترجمه عبارتش اینکه کلام
نقض کننده مبنی بر آن است که در نزد موجود شدن ماهیت آن ماهیت را ثبوتی در خارج و پس از آن وجود
در آن ماهیت حلول میکند و این حکم فاسد است زیرا که کون ماهیت عبارت از وجود ماهیت است و
ماهیت مجرد از وجود نمی‌شود مگر در عقل نه بآن نحو که ماهیت در عقل منفک از وجود است پس بدرستیکه
کون در عقل نیز وجود عقلی است همچنانکه کون در خارج وجود خارجی است بلکه بآن نحو است که عقل

کافی است که ملاحظه کند ماهیت را به تنهائی بدون ملاحظه وجود و عدم آن پس ماهیت باعتبار عدم او مخلوط
بود پس اتصاف ماهیت بوجود امر عقلی است و نیست مانند اتصاف جسم به بیاض زیرا که چنین نیست که برای
ماهیت وجودی منفرد باشد و برای عارض آن ماهیت که وجود است وجود دیگری باشد تا جمع شوند
مانند اجتماع مقبول و قابل بلکه ماهیت در آنجا که کون پیدا کند همان کون وجود اوست و حاصل اینکه ماهیت
قابل وجود است در ذهن و جهت در عقل فقط و حکم نیست اینکه فاعل باشد برای صفت خارجیه در ذهن و وجود
آن ماهیت در عقل فقط انتهی کلام مصنف بود در کتاب اشارات که ترجمه آن را ذکر کردیم و بعد از آن
این بر اصل داشته رساله نیست بدانکه مقصود از این دلیلها که مذکور اوله است این است که وجود واجب عین
ذات اوست و از تصریحات شیخ مصنف در کتاب اشارات و غیر مصنف این است که
حقیقت حضرت واجب الوجود فرد خاص است از وجود که قائم است بذات خود و ممتاز است از سایر وجودات
بنفس ذات خود و با اینکه مبدء کل موجودات است امتیاز بنفس ذات اوست و ممتاز است از ممکنات با اینکه
وجود خاص است بخلاف جمیع ممکنات که آنها وجود نیستند نه وجود خاص و نه وجود مطلق پس برای حضرت واجب
حقیقتی و خصوصیتی که ترکیب باشد در آن حقیقت جزئی از ممکنات پس واجب حقیقت ندارد و منزه ذاته
که تنزه دارد از اشتراکات ذاتیه پس حقیقت آن هویت بسیطه است که مؤلف نیست نه از اجزاء خارجیه
چنانکه در خاصیت او مذکور است و نه از جنس و فصل چنانکه در خاصیت ثالثه ثبت ظهور یافت
و نه از اجزاء عقلیه برای عدم اشتراک در ذاتیات با غیر خود پس برای او جنس نیست تا او را احتیاج بفصل باشد
ولیکن اجزاء عقلیه متخالف در وجود عقلی باشند و متحد در وجود خارجی که عبارت از وجود کل باشد
تا حمل صحیح آید پس هر جزئی که مرکب از اجزاء عقلیه است باید وجودی غیر حقیقت او باشد بنا بر این اجزا
اینکه اجزاء عقلیه متخالف در وجود عقلی میباشند پس لازم است که متخالف در حملیات باشند و
همچنین است حال اجزاء با کل بنا بر جواز صحت حمل پس اگر وجود مرکب از اجزاء عقلیه عین حقیقت آن
مرکب باشد در خارج لازم میآید اینکه حقیقت مابه المشارکه در مرتبه آن مرکب و مرتبه آن اجزاء
با هم بی متخالف در حقیقت نرسند و این تخالف منظور میباشد ولیکن [illegible] داخل

که ماهیت حضرت واجب تعالی همان وجود اوست و در پیش گذشت که وجود بسیط و غیر مرکب از اجزاء است مطلق
و باید دانست که از وجود عالی ماهیت بودن دو احتمال متصور می‌شود یا اینکه واجب الوجود چنان است که
برای او حقیقتی باشد و وجود خاص که قائم باین حقیقت باشد بلکه مراد از وجود با وجدان حقیقت
او باشد بر نحو و طریقه آنچه اشعری میگوید در ماهیات ممکنه نسبت بسوی وجود مطلق زیرا که او وجود
را مشترک لفظی میداند و حاصل آن احتمال اینست که ذات واجب موجود است بخودش نه وجود افاده میکند نفی
وجود را بر قیاس آنچه میگویند که تعالی واجب بنفس ذات واجب است و صفات او عین ذات او
است و احتمال دوم اینکه نیست برای واجب حقیقتی و حقیقتی سوای وجود خاص باو بلکه ماهیت و
حقیقت او عبارت است از وجود خاص که قائم بذات اوست پس بنا بر احتمال اول منشاء موجودیت
واجب و مصداق حمل موجود بر او همانا ذات اوست بحیثیتی که از آن ذات بذاته انتزاع وجود نفس
بی ذات او نایب است مناب حصه از وجود مطلق یا فردی از وجود مطلق و اما بنا بر اینکه میگویند
وجود او بنفس ذات اوست و بنا بر احتمال دوم که مذهب حکماست منشاء موجودیت واجب و مصداق
حمل موجود بر واجب برای آن است که ذاتش فرد خاص از وجود است که قائم بذات اوست نه قائم به
ماهیت او پس ذات واجب وجود است و موجود است باعتبار و تا بحال بیان مراد بود از آنچه وارد شده است
در این دو بیت از اهل بیت عصمت و طهارت و نبوت سلام الله علیهم که خداوند شیء است لا کالاشیاء [illegible] و واجب
الوجود فرد خاصی از وجود است که قائم است بذات خود نه مانند اشیاء [illegible] نه مانند وجودات ممکنات که آن
وجودات قائم بماهیات [illegible] نه بذات خود پس مراد از اشیاء ممکنات باشند و تعبیر شیء بوجود
برای آن است که [illegible] چنانکه [illegible] و این نحو [illegible] آنکه میگویند
در علم تجرد بذات خود که ذات او عالم است و عالم است به [illegible] اما حضرت واجب وجود است
بی آن [illegible] برای اینکه فردی از وجود است حقیقه اما موجود است برای اینکه قائم بذات
خود موجود میباشد و نایب است برای او وجود زیرا که ضروری است که اثر [illegible] برای نفی خود نایب است
در صورتی که آن [illegible] قائم بذات خود باشد نه بغیر خود [illegible] ذات خود باشد مستلزم که

المحمولات العقلیة لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فیه داخل فی المعقولات الثانیة وکذا العدم وجهاته تمامی

مسئلهٔ بیست و هشتم

در اینست که وجود مطلق صفت عینیه نیست باین معنی که موجود در خارج باشد بلکه وجود از صفات عقلیه که موجود در عقل و ذهن فقط است و بسوی این مطلب اشاره کرد مصنف بقول خود والوجود من المحمولات العقلیه یعنی وجود مطلق از محمولات عقلیه است پس اشاره کرد مصنف بقول خود من المحمولات بسوی اینکه وجود مطلق البته صفت است و ذات نیست و اشاره فرمود بقول خود العقلیة بسوی نفی اینکه وجود صفت عینیه باشد یعنی صفت خارجیه نیست که خارج ظرف وجود نفس باشد بلکه ظرف نفس اوست و مصنف اشاره کرد بسوی اقامهٔ دلیل بر ادعای اول که صفت بودن وجود باشد بقول خود لامتناع استغنائه عن المحل برای ممتنع بودن مستغنی بودن وجود از محل زیرا که مفهوم وجود مطلق که مشترک نیست مفهوم مصدری است که کونه موجود باشد و ثبت از شأن او قیام بذات و استغناء از محل و اشاره کرد مصنف بسوی استدلال بر ادعای دوم که صفت عینیه نبودن باشد بقول خود وحصوله فیه و این کلام عطف است بر استغنائه یعنی ممتنع است که وجود محل در خارج باشد باین معنی که خارج ظرف وجود و حصول او باشد زیرا که اگر چنین باشد لازم میاید آنچه گذشت یعنی لازم میاید که هستی مستقدم باشد بوجود بر وجود و این باطل است مسئله

بیست و نهم

در اینست که وجود از معقولات ثانیه است و بعضی گفته‌اند که معقول ثانی بودن وجود از مسئلهٔ سابقه لازم امده لکن در این مسئله خواست تصریح بان نماید لیکن این سخن فاسد است زیرا که محض اینکه شیء از عوارض عقلیه باشد لازم ندارد که از امور عامه باشد زیرا که اجزای تحلیلیه مانند لونیت برای سواد هم از عوارض عقلیه میباشند با آنکه البته از امور عامه نیستند بحال غرض مصنف تحقیق آنست که در این مسئله اشاره کند و متوجه شود چند ی از معقولات ثانیه را زیرا که سخن از معقول ثانی بودن از احوال وجود است و داخل فی المعقولات الثانیة و وجود مطلق از معقولات ثانیه است و مراد از معقول ثانی آنست که سخنی باشد که از عوارض عقلیه است تا باشد برای او چیزی که محاذی او باشد در خارج و وجود مطلق هم چنین است وکذا العدم وجهاتهما و عدم چنین نیز از معقولات ثانیه است و همچنین جهات وجود و عدم نیز از معقولات ثانیه است و مراد از جهات

وکذا الماهیة والکلیة والجزئیة والذاتیة والعرضیة والجنسیة والفصلیة والنوعیة وللعقل ان یعتبر النقیضین ویحکم بینهما بالتناقض

وجوب و امکان و امتناع است زیرا که گذشت که مفاهیم ثلثه از اعتبارات عقلیه هستند یعنی نیست برای چیزی از آنها چیزی که مطابقه با آنها کند در خارج وکذا الماهیة والکلیة والجزئیة والذاتیة والعرضیة والجنسیة والفصلیة والنوعیة و همچنین است ماهیت و کلیت و جزئیت و ذاتیت و عرضیت و جنسیت و فصلیت و نوعیت که همهٔ اینها از معقولات ثانیه میباشند و مراد از ماهیت بودن شیء است ما هو هو برای شیء دیگر مثل حیوان ناطق میشود برای انسان پس بودن حیوان ناطق ماهیت برای انسان امری است که عارض حیوان ناطق میشود در زمانی که در ذهن حاصل شود و چیزی برای او نیست که با او مطابقه در خارج کند زیرا که آنچه در خارج است حیوان ناطق است نه بودن حیوان ناطق ما هو هو برای انسان چه آنرا وجود خارجی نیست و همچنین کلیت و جزئیت عارض میشوند مفهوم را در عقل بانسبت بسوی امور دیگر باعتبار صدق کردن آن بر آنها و صدق نکردن و نیست برای کلیت و جزئیت چیزی که مطابقه باو در خارج نماید زیرا که در خارج چیزی نیست که کلیت و جزئیت گویند و باید دانست که اتصاف بکلیت و جزئیت در عقل است لیکن نه ثبوت عوارض مخصوصه برای موضوع آن در خارج است و همچنین ذاتیت و عرضیت و جنسیت و فصلیت و نوعیت یعنی بودن شیء ذاتی برای دیگری یا عرض برای دیگری یا جنس برای دیگری یا فصل برای یا نوع برای دیگری پس همهٔ اینها از امور عقلیه میباشند و ما بازای در خارج ندارند که با آنها مطابقه نماید مسئله

سی ام

در مباحث و احکامی است که متعلق بوجود و عدم است باعتبار حاصل شدن آنها در ذهن و باعتبار کردن عقل آنها را لهذا فرموده است وللعقل ان یعتبر النقیضین ویحکم بینهما بالتناقض و برای عقل جایز است که اعتبار و ملاحظه کند نقیضین را و حکم کند در میان آن نقیضین بر اینکه تناقض دارد و حکم به تناقض در میان نقیضین موقوف است بر تصور نقیضین پس عقل خواه ناخواه تصور نقیضین میکند و صورتی که برای نقیض است و صورت نقیض نقیض آن باشند برای اینکه بنا بر تحقیق حقایق اشیاء در ذهن حاصل میشود پس بنا بر این اجتماع نقیضین در صورت نفی وجود لازم

وهو ثابت باعتبار قسیم باعتبار ولا یصح الحکم علیه من حیث انه متصور ولا تناقض والذهن یقسم الموجود الی ثابت فی الذهن وغیر ثابت فیه ویحکم بینهما بالتمایز

و رفع کند این تمثیل را و روشن است که این تمثیل وجود ذهنی بود پس فرض کند عقل این متمثل را غیر متصف بآن
تمثیل پس این متمثل ثابت خواهد بود باعتبار اینکه همانا متمثل در ذهن است و غیر ثابت نیز هست
باعتبار فرض عدم اتصاف او باین تمثیل که وجود ذهنی است و این است معنی قول مصنف قدس الله
نفسه وهو ثابت باعتبار قسیم باعتبار یعنی این عدم عدم باعتباری ثابت است و باعتباری قسیم
و ضد ثابت است و سوال دوم مقام متنبه مشهور است و آن این است که علما حکم نموده اند باینکه هر حکمی چه
ایجابی و چه سلبی استدعا میکند تصور محکوم علیه را و از این لازم میاید که معدوم مطلق ممتنع باشد براو
حکم برای اینکه تصور آن ممتنع است و اگر معدوم مطلق نشود باینکه همین حکم بامتناع براو حکم است بامتناع
براو پس موضوع این قضیه معدوم مطلق است که حکم شده است براو باینکه حکمی نیست حکم براو پس این معدوم
مطلق متصف است بصحت حکم براو و متصف است بنقیض این که عدم صحت حکم براو باشد پس اجتماع
نقیضین باید لازم آمد و جواب از این شبهه انجری است که اشاره کرده بآن مصنف بقولش ولا یصح الحکم
علیه من حیث انه متصور ولا تناقض یعنی صحیح است حکم بر معدوم مطلق در قول ما کل معدوم مطلق یمتنع
الحکم علیه از این حیثیت که متصور و متمثل در ذهن است و تناقضی نیست زیراکه برای موضوع این قضیه
دو جهت است یکی اینکه متمثل در ذهن است و موجود در ذهن است بالفعل و باین جهت محکوم علیه باین حکم شده
جهت دیگر اینکه معدوم مطلق است نه بالفعل بلکه بالفرض و باین جهت سرایت میکند حکم بامتناع حکم بسوی او پس
لازم نمی آید اتصاف آن بنقیضین از جهت واحده بلکه از دو جهت است و در این مقام نکته است پس بدانکه
موضوع در الحقیقه امر شخصی است نه موجود نیست باشند و نظری متفرد حین و حاصل کلام این است که معنی قولنا
المعدوم المطلق یمتنع الحکم علیه این است که این متمثل در ذهن نیست ممتنع است حکم بر او پس
هیچ اشکالی وارد نمی آید و در بعضی از نسخ متن بدل و یصح الحکم علیه من حیث انه ولا تناقض باین
عبارت وارد که ولا یصح الحکم علیه من حیث هو لیس بثابت ولا تناقض وما بهر دو عبارت
یکی است والذهن یقسم الموجود الی ثابت فی الذهن وغیر ثابت فیه ویحکم بینهما بالتمایز و برای اینکه
برای عقل جایز است که تصور کند عدم جمیع اشیاء را تقسیم میکند عقل موجود را بسوی ثابت

ولکنه لا استحالة فیه وکذلک للعقل ان یتصور عدم جمیع الاشیاء حتی عدم نفسه وحتی عدم العدم لا بتخیل فی الذهن و برفعه

اید مصنف ره اعلی الله مقامه اشاره بدفع این ایراد فرموده بقول خود ولکنه لا استحالة فیه است که
مزبور در این مورد لازم نمی آید یعنی محالی نیست در تصور نقیضین برای اینکه صورت عقلیه لازم ندارد اینکه ماده
با صورت عینیه باشد در لوازم مانند اینکه ثبوت صورت آن نقیضین ولا ثبوت این متناقض و غیر حکمی الاجتماع باشد
الی حاصل این اعتبار نقیضین بحسب عقل بحسب وجود غیر اصیل است و محال اجتماع نقیضین بحسب وجود اصیل است
و در سابق گفته شد که اتصاف ذاتی بصورت حرارت اتصاف بحرارت نیست باینکه صورت صورت
این حقیقت حرارت است وکذلک للعقل ان یتصور عدم جمیع الاشیاء حتی عدم نفسه و هم چنین برای عقل جایز
است که تصور کند عدم همه اشیاء را حتی عدم نفس خود را پس لازم میاید اتصاف عقل بوجود و عدم با یکدیگر
لیکن وجود اصیل است و عدم ظلی است پس بدرستیکه عدم نیز اصیل و ظلی میشود و در وجود اصیل و عدم ظلی محالی
نیست چنانکه محال نبود اجتماع عدم اصیل و وجود ظلی زیراکه اصلی و ظلی را تناقض نیست وحتی عدم العدم
بان یتمثل فی الذهن و یرفعه مراد از عدم اول رفع است و مراد از عدم ثانی معدوم مطلق و مراد از
تصور رفع تصور مطلق است که متحقق در ضمن تصدیق نشود اما اینکه مراد از عدم ثانی معدوم مطلق است پس
بدو وجه است اول اینکه این معدوم آن جزئی است که لازم میاید از وجود نبودن آن در عقل
اجتماع نقیضین و محال لازمه نشود و احتیاج بدفع خواهد بود چنانکه در سابق بیان کردیم و از وجود بودن عدم در اجتماع
نقیضین حاصل نشود دوم اینکه معدوم قسیم از برای ثابت است و تحقق است به بودن صحت حکم براو و
از این جهت که بر تصور است بدون تناقض و عدم حکمی نیست زیراکه فرق نیست میان عدم و سایر مفهومات
مفهومات در صحت حکم و در اینکه توهم نشود از حکم براو تناقض تا احتیاج بسوی دفع باشد و اما اینکه مراد
از عدم ثانی معدوم مطلق است زیراکه ثابت نیست در تصور عقل برای عدم معدوم از هیچ وجه تا احتیاج
داشته باشد بقولش لا بتخیل فی الذهن و مراد از معدوم مطلق آنچیزی است که برای او ثبوتی نیست بهیچ
وجهی از وجوه نه در خارج و نه در ذهن و مراد از تمثیل در عقل وجود ذهنی است و بنابراین تمثیل در عقل
برای آن است که رفع فرع وجود است و حاصل کلام مصنف تحقیق آن است که ذهن می تواند اعتبار
کند عدم عدم را یعنی رفع معدوم را بآن نحو که وجود دهد عقل معدوم مطلق را در ذهن و رفع

وهو لا یستدعی الهویة لکل من المتمایزین ولو فرض له هویة لکان حکمها حکم الثابت و اذا الحکم الذهنی علی الامور الخارجیة بمثلها وجب التطابق
فی صحیحه والا فلا ویکون صحیحه باعتبار مطابقته لنفس الامر ما هی

در ذهن و غیر ثابت در ذهن و حکم میکند میان این دو متمایز و جدا میکند از همدیگر با اینکه این حکم استدعا
میکند تصور چیزی را که ثابت در ذهن است که لازم دارد ثبوت آن را در ذهن بالضروره لیکن
نامعلوم شد در آن نیست و جمع بین النقیضین نیست زیرا که آن موضوع ثابت است از جهت تصور و غیر
ثابت است از جهت فرض و در بعضی از نسخ باین نحو وارد و لهذا آن قسم الموجبة یعنی موجود در ذهن
و قاسم عقل خواهد بود و منع آن با نسخه مرقومه بالمال یکی خواهد بود و در این مقام سؤالی وارد
میاید که حکم باعتبار استدعا میکند که برای هر یک از متمایزین هویتی باشد در عقل و لازم میاید که چیزی
ثابت نیست در ذهن هویتی در ذهن داشته باشد و این محال است بالضروره و جواب او آنچیزی است که
مصنف اشاره بآن کرده و فرموده است وهو لا یستدعی الهویة لکل من المتمایزین ولو فرض له هویة لکان حکمها حکم
الثابت این حکم باعتبار اینکه هر یکی از آن دیگر جدا باشد عاندار هویت را و از این جهت است که عقل حکم میکند با
باعتبار هویت از لا هویت و اما اینکه برای لا هویت هویتی نیست و بر فرض تسلیم اینکه چیزی ثابت نیست هویتی
باید باشد پس حکم هویت حکم ثابت است پس همچنانکه جایز است که امر ما ثابت باشد باعتباری و غیر ثابت
باشد باعتباری همچنانکه گذشت همچنین ممکن است که برای او هویتی باشد باعتباری و برای او
هویتی نباشد باعتباری و اذا الحکم الذهنی علی الامور الخارجیة بمثلها وجب التطابق فصحیحه و در زمانی
که حکم کند ذهن بر امور خارجیه بمثل آن امور خارجیه یعنی اگر قضیه خارجیه باحقیقیه باشد باین نحو که حکم در
آن قضیه باتحاد طرفین باشد در خارج بالتحقق و یا مقدرا و الحکم یا بالذات است مانند حمل ذاتیات
ذاتیات مثل الانسان حیوان یا بالعرض مانند الجسم ابیض نه مثل الانسان ممکن زیرا که حکم در این قضیه
اخیره بر موجود ذهنی است بموجود ذهنی و معنای اتحاد طرفین میباشد در ذهن اگرچه اتفاق بیفتد که
برای موضوع وجود در خارج باشد پس در زمانی که حکم ذهن بر امور خارجیه شد بمثل آن پس در حکم
صحیح واجب است تطابق میان نسبت حکمیه و نسبت خارجیه و مراد باینکه نسبت خارجیه است آن است که
خارج ظرف از برای نفس نسبت نه از برای وجود نسبت والا دور لازم میاید چنانکه در سابق بیان آن شد
مذکور شد والا فلا ویکون صحیحه باعتبار مطابقته لما فی نفس الامر اگر حکم بر امور خارجیه بکم

بامور

بر امور خارجیه نباشد یعنی حکم باتحاد طرفین در خارج نباشد بلکه حکم باتحاد طرفین در ذهن باشد این قضیه
ذهنیه خواهد بود و حکم بر امور ذهنیه است بامور ذهنیه و هر دو طرف باعتبار این حکم موجود در ذهن
میباشند اگرچه برای افراد آنها یا برای افراد وجود در خارج نیز باشد چنانکه دانستی پس لازم نیست که حکم صحیح
صحیح حکمی که مطابقه کند مر آنچه را که در خارج است بلکه صحیح آن حکم است باعتبار مطابقه آن حکم است آنچه را که در
نفس الامر است و اما معنی نفس الامر پس نفس شیء است در حد ذات خود بنابراینکه مراد از امر نفس شیء باشد
و شان باشد و مراد از نفس ذات باشد پس معنی اینکه شیء در نفس الامر موجود است این است که در حد ذات
خود موجود است و مراد از اینکه در حد ذات خود موجود است آن است که آن شیء موجود است با قطع نظر
از فرض فارض و اعتبار معتبر خواه آن وجود در خارج باشد یا در ذهن پس بدان که بعض وجود در ذهن لازم
ندارد اینکه بفرض فارض باشد پس اینکه نفس الامر اعم است از خارج بعموم مطلق و اعم است در ذهن بعموم
من وجه زیرا که هرچه در خارج است پس او در نفس الامر هم میباشد لکن عکس کلی نیست یعنی چنان نیست که هرچه در نفس
الامر باشد در خارج نیز باشد و همچنین چنین نیست که هرچه ذهنی باشد پس آن در نفس الامر نیز باشد
زیرا که بعضی از آن چیزهایی که در ذهن است چیزهایی است که بمحض فرض فارض است نه غیر آن مانند زوج
زوجیت خمسه که در ذهن است فرض میشود و در نفس الامر چنین نیست و چنین نیست که هرچه در ذهن باشد
نه خارج پس آن بمحض فرض فارض باشد زیرا که بعضی از احکام ذهنیه چیزی است که بفرض فارض نیست
مثل جنسیت حیوان مثلا و پس میان خارج و ذهن عموم من وجه است و ماده اجتماع و ماده افتراق
افتراق از جانب ذهن واضح است و اما ماده افتراق از جانب خارج مثل انیت واجب
الوجود که ممکن نیست که در اذهان در آید و لکن در خارج موجود است و حاصل سخن آن است که ما محتاجیم
بیان نسبت ذهنیه و نفس الامریه و میان نسبت ذهنیه و خارجیه و میان نسبت نفس الامریه و
خارجیه اما نسبت میان نسبت ذهنیه و نفس الامریه پس آن عموم من وجه است ماده اجتماع و
واضح است مانند جنسیت حیوان که در ذهن و نفس الامر هر دو موجود است و ماده افتراق
ذهن از نفس الامر مانند زوجیت خمسه که اگر فارض آن را فرض کند پس در ذهن وجود دارد

اما در نفس الامر وجود ندارد و مادهٔ افتراق نفس الامر از ذهنی مانند انیت واجب که سبق ذکر

یافت اما نسبت میان ذهنی و خارجی پس آن اعم عموم من وجه است چنانکه سبق ذکر یافت و اما نسبت

میان خارجی و نفس الامر پس عموم مطلق است زیرا که هر چه در خارج است در نفس الامر هست لیکن بسا

چیزی در نفس الامر باشد و در خارج نیست مثل احکام عقلیه مانند جنسیت حیوان و نوعیت

انسان و غیر صنفیت ترکی و نحو آن و چون این مرحله دانسته شد پس بدان که این حکم که ابقای ذهنی است

نسبت میان دو شیء را که عبارت از اتحاد منسوب الیه و منسوب در وجود باشد بنابر آنکه

مراد از حمل هلیه است چنانکه بیاید چه آن وجود خارجی باشد و چه ذهنی و این حکم حکایت است

و حکایت از نسبت واقعیه که محکی عنها است و آن نسبت از حکایت لامحاله خارج است

چه آن نسبت خارجیه باشد یا ذهنیه باشد و هلیه است مراد از قول شارح که صدق مرکب مطلق یعنی

چه در قضیهٔ خارجیه یا ذهنیه عبارت است از مطابقه نسبت ذهنیه مر نسبت خارجیه را و اگر

حقیقیه بناشد پس نسبت مطلق چه ذهنیه و چه خارجیه نیست مگر ذهنیه نسبی الی النسبت خارجیه

یا آنکه خارج از ذهنی باشد مقابل نسبت نفس الامریه است در کلام مصنف آن خارجیه

یعنی اول که خارج از حکایت باشد اما نفس نسبت نفس الامریه است که اعم بود از نسبت

خارجیه یعنی ثالث که خارج از ذهنی باشد بعموم مطلق و اعم از نسبت ذهنیه است بعموم من وجه پس

درست نگردد تا بتواند از اشکال مذکور خلاص نمود و آن اشکال وارد است در مطابقت

در مطابقه نسبت ذهنیه مر نسبت نفس الامریه را که متحقق در ضمن نسبت ذهنیه است و حاصل

اشکال آنکه مطابقه تحقق با موصوفه باید متغایر باشد لیکن تغایر با موصوفه و حال آنکه متغایر را ثابت

و تفصیل اشکال گذشت و حاصل انحلال این اشکال آنکه نسبت ذهنیه را جهاتی است تا که حکم

یعنی ابقای وقوعی خارجی است با نفس مغایرت دارد یا نفس این نسبت از این حیثیت که محکی

این نسبت بحکایت است که اگر آن نسبت را خارجی واقع نمی‌شد و فرض آن بالفعل نبود

هر آینه از شأن آن نسبت بود که حکایتی باشد مانند زوجیت اربعه که مسلط آن نسبت الی

الثالث که اربعه در حد ذات او بنحوی است که اگر اعتبار کنی و آن را معتبری حکم کنی بر زوجیت اما

بخلاف زوجیت خمسه پس بدانستی که زوجیت خمسه در حد ذات آن بایستی حیثیت نیست بلکه میگوئیم که

تفرد جهت نسبت دارد و بر تفرد وجود چه آن وجود ذهنی باشد یا خارجی باشد پس اوراک ما

اربعه را که زوج است بر اینکه اربعه زوج باشد در حد ذات آنها با قطع نظر که صحیح است که بگوئیم که حکم

کنیم اربعه زوج است برای اینکه اربعه در حد ذات خود زوج بود اما حال زوجیت بخمسه منسوب

خمسه حکایتی نیست و قول مصنف لا مکان الحصول الکواذب منعکس الثالث که این است و جز این

نیست واجب نیست در صحت نسبت ذهنیه که حکم با اتحاد در وجود ذهنی است مطابقه با نفس الامر به

جهت اینکه اگر حکایتی نباشد پس هر نسبت ذهنیه باید صحیح باشد و صادق باشد و تالی باطل است

زیرا که برای ما نسبت غیر مقصوده کاذبه نیز حاصل شد مانند الخمسة زوج و آن نفس نسبت است که حجر

حکایت و فرض فارضی است و حکایتها که مطابقه کنند با او در خارج ندارد

مسئله دیگر

در احکام الحمل و متعلق بحمل است و برای تمهید این مطلب مصنف فرمود ثم الوجود والعدم قد یجعلان وقد

یرتبطان بالمحمول یعنی از این وجود و عدم گاهی محمول میشوند بر موجودات و معدومات به حمل مواطات

چون زید موجود و بر حالات حمل میشوند به حمل اشتقاق یعنی چون الانسان موجود ای ذو وجود و

شریک الباری معدوم ای ذو عدم و گاهی ربط داده میشوند با وجود و عدم محمول مثل الانسان

یوجد به الکتابة یعنی محمول کتابت است و وجود و عدم رابطه نیستند وجود رابطه

وصل و ثبوت است و عدم رابطه سلب و فصل است و این مطلب اگرچه در دارد که حمل مواد

ثلث گذشت لیکن در اینجا تمهید بیان متعلقات حمل ذکر نمود و الحمل یستدعی الاتحاد فی الوجود

من وجه والتغایر بما من وجه آخر حمل این را استدعا مینماید اتحاد موضوع و محمول را از جهتی یعنی از

حیثیت ذات و وجود و مغایرت موضوع و محمول را از جهت دیگر یعنی از حیثیت مفهوم

و حمل را تقیید بایجاب نمودیم برای اینکه سلب استدعا نمیکند سلب اتحاد در انحاء

[illegible]

وجهة الاتحاد و قد یکون احدهما وقد یکون ثالثا

و صدق عام میکنند اتحاد را از وجهی من حیث حمل مفید است که لیکن در شخصی که متغایر بحسب مفهوم هستند بحسب ذات متحد
هستند اما وجه اتحاد و از وجهی از وجوه پس برای این است که منع حمل بی‌حاصل است اما اینکه این وجه عبارت
از وجود و ذات است نه مفهوم پس برای این است که محال است اتحاد مفهوم با تعدد ذات و وجود پس بدانکه
ذوات متعدده از این حیثیت که متعدده هستند ممکن نیست اتحاد یک مفهوم از ذوات متعدده و این
قاعده متحمل شیوع شده که بعضی تصوره نموده بنا بر آنچه در توحید واجب الوجود و ما گفته ایم این وجوه را در کتاب مواعظ
المتقین به تفصیل و تفصیل بنحوی که قاطع قال و قیل باشد بیان کرده ایم و شاید در مقصد الهیات بیاید ان شاء الله تعالی
و اما وجوب مغایرت میان موضوع و محمول از وجه دیگر که مفهوم باشد پس برای این است که اگر چنین نباشند
این حمل مفید نخواهد بود بلکه حمل شیء بر نفس خود خواهد بود و اگر اراده شود تعریف حمل بنحو اطلاق گفته میشود که حمل حکم باتحاد
متغایرین است بنحو اطلاق پس بحسب مفهوم باشد و چه بحسب اعتبار و گاهی گفته میشود که حمل عبارت است از اتحاد
و اتحاد و افتراقهما مستلزم الغیریة ما و وحدة ما را زیرا که وحدت صرفه باشد تحقق نمیشود حمل با کثرت صرفه باشد صدق
متحقق نمیشود و همچنانکه وحدت را اعتبارات متعدده است مانند نوعیت و جنسیت و نحو آنها همچنین است حمل پس
میشود که حمل شیء بر دیگری بواسطه آن باشد که اتحاد در نوع دارند و یا اتحاد در جنس دارند و یا اتحاد در عرضی
دارند مثل آنکه گفته میشود که زید عمرو است باعتبار نوعیت و یا زید فرس است باعتبار حیوانیت یا شجر است
باعتبار نامیت یا جسم است باعتبار جسمیت و غیر آنها ولکن اشهر افراد آن حکم باتحاد است در وجود است
و از اینجاست که بحث آنها تخصیص داده میشود و تعبیر میشود حمل باتحاد در وجود زیرا که آن متبادر و
مشهور و متعارف و مقبول است زیرا که در متعارف گفته نمیشود زید عمرو است من حیث اشتراکهما فی النوعیة
و باید دانست که اتحاد در وجود اعم از آن است که هر دو موجود باشند بالحقیقه مانند حمل ذاتیات
بر موجودات یا یکی موجود بالحقیقه باشد و دیگری موجود بالعرض باشد مانند حمل عرضیات بر موجودات
وجهة الاتحاد و قد یکون احدهما و قد یکون ثالثا یعنی آن چیزی که مابه الاتحاد هست باشد که عبارت از ذات
باشد یعنی آن چیزی که مفهوم آن بر آن صدق میکند گاهی عین احدهما هست یعنی احد مفهومین تمام ما صدق
آن چیزی است که این دو مفهوم بر او صدق میکنند چه موضوع باشد مانند الانسان کاتب یا محمول باشد

والتغایر یستدعی قیام احدهما بالآخر ولا اعتبار بعدم القائم فی القائم لو استدعاه بالی

مانند الکاتب انسان و گاهی از اوقات مابه الاتحاد امر ثالث هست یعنی احد مفهومین نیست بلکه مفهوم
ثالث تمام حقیقت ما یصدق علیه المفهومان هست مانند الکاتب ضاحک پس بدرستی که هیچ یک از
از دو مفهوم کاتب و ضاحک تمام حقیقت ما یصدق علیه المفهومان نیست که عبارت از زید است
مثلا بلکه تمام حقیقت آن مفهوم انسان است و چون در این مقام شبهه وارد میشود بر حمل این را وجه حمل
وجود بر ماهیت باشد با غیر آن پس بیان آن است که حمل محال است و الا واجب است که تغایری باشد
تا حمل مفید باشد و در وقتیکه تغایر متحقق شد پس واجب است که احدهما قائم بدیگری باشد زیرا که با وجود
مغایرت اگر قیامی نباشد پس بر مبنای موضوع و محمول ارتباطی نخواهد بود بلکه هر یک اجنبی و بیگانه نسبت
بدیگری خواهد بود مثل آنچه بر مبنای نبوده و در این که چون قیام نسبت هر یک اجنبی هستند از آن
دیگر هستند بخلاف سیاهی و روی که چون سیاهی قائم بروی است هیچ یک به اجنبی از آن دیگر نیستند
پس اگر قیامی در میان نباشد حمل احدهما بر آن دیگر اولی از عکس نخواهد بود و چون در اینجا قیام
احدهما با آن دیگر پس آن دیگر واجب است که متصف باشد بآن قائم بنفسه و الا لازم میآید اجتماع
متنافیین بجهت آنکه این قائم یک وجهی دارد در حیث انه شیء قائم بالموضوع و وجه دیگری دارد
من حیث ان الموضوع متصف بهذا القائم بنفسه پس اجتماع متنافیین لازم میآید پس باید موضوع متصف باشد بآن دیگر
بنفسه نباشد پس لازم میآید قیام محمول بالجزء که متصف بآن نیست و این جمع میان دو نقیض است پس اگر گویا که
بیان امتناع حمل کلام مرتب جمله و برهانی است که مشتمل بر حمل است پس لازم میآید ابطال شیء بنفسه
میگوییم که حمل یا صحیح است یا باطل است اگر نادرست پس ابطال مطلوب است و احتجاج به برهان نسبت و بنا
بر اول برهان تمام است و لازم میآید بطلان حمل و آنچه لازم میآید بطلان او بر فرض صحت او پس او قطعی
باطل خواهد بود علاوه بر این توان گفت که متعدد است من الزامیة است برای ما و این مدعی که الحمل محال باشد
برهانی الزامیه است پس لازم میآید اعتراف بصحت حمل و جواب از این شبهه آن چیزی است که
مصنف بدان اشارت فرموده والتغایر لا یستدعی قیام احدهما بالآخر ولا اعتبار بعدم
القائم فی القائم لو استدعاه یعنی تغایر مستلزم نمیکند قیام احدهما را با دیگر

پس منع میکنیم استدعاء حمل قیام را مطلقا بجهة انکه صحیح است کل انسان ناطق با انکه متصور نشود قیام میان
کل دو جزء وانچنین درین زمان لازم میاید که با علام قیام اتحاد ذات در میان باشند واگر تسلیم کنیم
که حمل استدعاء میکند قیام را این تسلیم نداریم استدعا میکند اعتبار عدم انچه را که قائم است در قیام او تا دیگر
بلکه انچه را که حمل استدعاء برای لازم نیاید ارتفاع نقیضین اما عدم الاعتبار قائم است نه اعتبار
عدم قیام تا ارتفاع نقیضین لازم نیاید واوضح واخصر در تقریر این شبهه وجواب آن است که بدین
نحو بیان شود اما تقریر شبهه پس گوئیم که وجود وعدم ممتنع است انکه حمل شوند بر شیء برای انکه در
زمانی که گوئیم سواد موجود است پس خالی از این نیست یا انکه سواد نفس موجود بعینه است یا مغایر
آن است پس اگر نفس موجود بعینه است پس السواد موجود بمنزله السواد سواد یا الموجود موجود
خواهد بود ومعلوم است که چنین نیست زیرا که السواد موجود مفید است وان ترکیب دیگر مفید
نمیباشند واگر نفس موجود نیست بلکه مغایر آن است پس از دو حال بیرون نیست اول انکه اگر وجود
قائم بسواد باشد پس سواد فی نفسه لیس بموجود خواهد بود والا احتیاج سابق خواهد عود میکند
و [illegible] ارتفاع نقیضین لازم میاید بجهت انکه شیء واحد باعتبار واحد هم موجود خواهد بود وهم لیس بسواد
لیس بموجود [illegible] پس قائم شد بجز انکه لیس بموجود است [illegible] وجود صفت موجوده است وا لا
واسطه در میان موجود ومعدوم خواهد بود [illegible] واسطه میکنید پس درین [illegible] لازم
میاید که وجود که صفت موجوده است [illegible] باشد در محل معدوم واین غیر معقول است دوم
انکه درین زمان که وجود [illegible] باشد پس [illegible] سواد و [illegible] وجود خواهد بود
پس قول ما السواد موجود حکم بوجوب استغنائی خواهد بود واین محال است تقریر جواب آن است که
لازم نمیاید از [illegible] بر محمول وموضوع قیام [illegible] بان دیگر زیرا که اگر گوئیم الحیوان جسم لازم
نمیاید قیام جسم بحیوان با انکه در میان ایشان مغایرت است [illegible] فرض انکه [illegible] استدعا
کند قیام را استدعاء میکند وجود الاعتبار عدم محمول قائم را با موضوع تا لازم اید انکه
سواد فی نفسه معدوم باشد ولازم اید قیام وجود بمعدوم بلکه سواد [illegible] موضوع است

والاثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجوده

همان سواد است و نفس نه سواد موجود یا سواد معدوم پس آن بحث عود نکند و لازم نیاید که شیء واحد
هم در خارج موجود باشد و چون در قاعده حمل وجود بر ماهیت بحوالی اینها شبهه دیگر وارد نموده از آن خلاصش
اینکه اثبات وجود از برای ماهیت اقتضا میکند ثبوت وجود را برای ماهیت تا حمل صحیح شود و
ثبوت وجود برای ماهیت معدومه روا نیست برای اینکه اجتماع نقیضین لازم میاید پس باید وجود
ثابت باشد برای ماهیت موجوده زیرا که اثبات شیء برای شیء فرع ثبوت مثبت له است پس باید
پس لازم میاید وجود ماهیت قبل از ماهیت و این محال است و تقریر این شبهه بر وجه اخصر اینکه وجود
صفت موجوده است والا واسطه ثابت میشود در میان موجود و معدوم پس لازم میاید که صفت
موجوده حاصل باشد در محل معدوم و این غیر معقول است جواب از این شبهه بنحوی است که مصنف بدان
اشارت فرموده بقول خود والاثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجوده یعنی اثبات وجود برای
ماهیت استدعا نمیکند وجود آن ماهیت را قبل از آن ماهیت پس میگوئیم که وجود ثابت نمیشود برای
ماهیت معدومه و نه از برای ماهیت موجوده بلکه ثابت میشود برای نفس ماهیت من حیث هی هی چنانکه
در مباحث سالفه بدان ایما رفت پس لازم نیاید اجتماع نقیضین و نه وجود ماهیت قبل از وجود
وجواب از این شبهه بنحو اوضح بنا بر تقریر دوم اینکه اثبات صفات که غیر وجود باشد برای ماهیت
استدعا میکند ثبوت ماهیت را در اول زیرا که ثبوت شیء برای غیر فرع ثبوت آن غیر است فی
نفسه و اما اثبات صفتی که آن وجود باشد برای ماهیت استدعا نمیکند وجود او را بجهة اینکه وجود
صفت موجوده نیست والا تسلسل لازم میاید دور از ما آنکه وجود صفت موجوده گفته نمی
ثبوت او برای ماهیت بخواهد بود در عقل پس اقتضا میکند ثبوت وجود برای ماهیت ثبوت
ثبوت ماهیت را در خارج والا لازم میاید که ماهیت ثابت باشد قبل از وجود بلکه ثبوت
آن ماهیت در خارج عین وجود آن ماهیت است و چون در قاعده حمل شبهه دیگر در حمل اعدام
وارد میشود تقریرش اینکه در ازمانا که گوئیم السواد معدوم پس حکم کرده ایم سلب وجود از ماهیت
سواد و سلب وجود از ماهیت سواد حکمی لغو نیست مادامیکه ماهیت سواد تمیز داده

وسلبه عنها لا يقتضي تميزها بل نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك

نشود از غیر و ماهیت تمیز داده نشود از غیر پس باید در نفس برای او تعیّن باشد و ماهیت برای او تعیّن در
نفس باشد برای او در نفس ثبوت خواهد بود پس حکم نیست که سلب وجود از سواد شده مگر در زمانی
دور از ما آنکه ثابت باشد در نفس پس حصول وجود برای او شرط است در سلب وجود از او
و این خلاف مفروض است و مصنف بدفع این شرط اشارت فرموده بقول خود وسلبه عنها
لا يقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط یعنی سلب
سلب وجود از ماهیت اقتضا ندارد تمیز آن ماهیت را بلکه اقتضا میکند نفی ماهیت
را نه اثبات نفی ماهیت را و ثبوت آن ماهیت در ذهن اگرچه لازم است لیکن ثبوت
در ذهن شرط نیست و حاصل این جواب اینکه اگر مورد اراده کرده است که باید در حمل
عدم بر ماهیت آن ماهیت را در خارج امتیاز باشد پس مسلم نداریم که سلب وجود از ماهیت اقتضا
امتیاز در خارج نمی‌باید بلکه اقتضا میکند نفی ماهیت را در خارج با آن معنی که در خارج امر ثابتی
نباشد که آن انتفا است نه آنکه لازم آید ثبوت ماهیت در خارج و اگر مورد اراده کرده است تمیز
آن ماهیت را در ذهن پس آن اگرچه لازم است لیکن شرط از برای سلب وجود از ماهیت نیست یعنی
شرط از برای لا وجود ماهیت و انتفاء ماهیت نیست بلکه شرط از برای حکم با انتفا است بدان
[illegible] والحمل والوضع من المعقولات الثانية حمل و وضع از معقولات ثانیه است پس بدان که
در ازمانا که ما میگوئیم الجسم ابیض در اینجا امری در خارج نیست که قائم بسواد باشد که آن را حمل
بگویند و نه امری در خارج است که قائم بجسم باشد که آن را وضع بگویند بلکه وضع و حمل دو امری
هستند که عقل اعتبار آنها میکند مانند سائر معقولات ثانیه چنانچه از پیش گذشت یقالان
بالتشکیک یعنی محمول و موضوع حمل کرده میشوند بر افراد خود از راه تشکیک بجهة اینکه حمل صفت دائم
بر موصوف و انتهای او [illegible] از علمی و در وضع بعکس آن است یعنی وضع موصوف
و انتهای او [illegible] از علمی و در وضع بعکس آن است خلاف آن و چون موصوفیت

وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسلت ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي

موضوعیت بود زیرا که صفت و موصوف فی الحقیقه محمول و موضوع هست میشوند لهذا بعد از ذکر حکم حمل و وضع حکم موصوفیت را ذکر فرموده و مصنف بقول خود ولیست الموصوفیة ثبوتیة والا لتسلسلت تسلسلت و نیست موصوفیت ثبوتیه والا تسلسل لازم آید زیرا که موصوفیت از اموری است که تکرر یابد پس اگر موجود در خارج باشد لازم میآید که امری در خارج متصف شود بموصوفیت زیرا که موصوفیت استدعا میکند محل را لا محاله پس محل را نیز موصوفیت دیگر در خارج و هکذا الی غیر النهایه و این تسلسل است پس موصوفیت مثل وضع و حمل از معقولات ثانیه خواهد بود

مسئله سی و دوم

در انقسام موجود است بسوی مایکون بالذات و ما بالعرض ثم الوجود قد یکون بالذات و قد یکون بالعرض پس از این موجود که آن بالذات باشد و که آن بالعرض نیست باشد بالذات آن است که وجود منسوب باو و وجود از برای او باشد مانند اشخاص اشیاء که وجود عینیه مثل زید و فرس و سایر و مانند طبایع کلیات ذاتیه و عرضیه ثبوتیه در نزد کسیکه میگوید بوجود طبایع در خارج و موجود بالعرض آن است که وجود منسوب باو و وجود برای او نباشد بلکه وجود برای او امر دیگری باشد که این شیء بر آن امر دیگر صدق میکند مثل لاانسان که صادق بر فرس است پس وجود برای لاانسان نیست بلکه وجود لاانسان فی الحقیقه وجود است برای فرس که لاانسان براو صادق میکند و مثل ابیض که صادق بر زید است بلکه جمیع عرضیات که صادق بر معروضات خود میباشد چنین است و همچنین همه جمیع معقولات کلیه در نزد کسیکه قائل نیست بوجود طبایع در خارج و این دو قسم که وجود بالذات و بالعرض باشند موجودند فی الحقیقه و موجود حقیقی میگویند برای اینکه وجود در این دو قسم بر سبیل حقیقت است الا اینکه وجود در بالعرض باعتبار امر دیگری است که براو صدق میکند زیرا که صادق و ما صدق علیه لو باهم متحد میباشند واما الموجود فی الکتابة والعبارة فمجازی واما موجود در کتابت و عبارت پس وجود در آن مجازی است زیرا که اگرچه گفته میشود که مسمای زیدی که موجود در خارج است که لفظ آن بالفعل بر زبان جاری و الحال و صورت لفظ آن منقوش در لوح است موجود در کتابت و عبارت است پس موجود اگرچه بر آن صدق میکند لیکن این اطلاق مجازی است زیرا که موجود در کتابت و عبارت مسمای زید نیست و بهیچ وجه متحد با مسمای زید نیست بلکه آن لفظ که بر زبان جاری است دلالت دارد

الله

بر صورت ذهنیه که دلالت بر زید دارد و آن کتابت که بر لوح نوشته است دلالت دارد بر لفظی که آن لفظ دلالت دارد بر صورت ذهنیه که آن صورت ذهنیه دلالت میکند بر زید دارد پس صحیح اطلاق موجود بر لفظ و کتابت مجازیست بعلاقه دلالت و سوای آن مجازیست پس فرق ظاهر شد در میان وجود لفظی و کتبی با وجود بالعرض

مسئله سی و سوم

در اینکه معدوم عود میکند و باید اولا دانست که محل نزاع در اعاده معدوم است در اینکه معدوم با جمیع مشخصات اباعود میکند یا نه و اما اعاده معدوم با جمیع عوارض چه مشخصه باشد و چه غیر مشخصه پس احتمال آن بعید است و محل نزاع نیست و چون این مرحله را دانستی پس بدانکه علما در این مسئله خلاف کرده اند پس اکثر متکلمین بر جواز اعاده معدوم رفته اند برای اینکه گمان کرده اند که حشر جسمانی موقوف است باعاده معدوم است و لکن حکما و جمعی از متکلمین برآن رفته اند که اعاده معدوم محال و ممتنع است با اینکه قائل بمعاد جسمانی شده اند و این بابطال آن است که این طائفه قائل شده اند بانعدام اجساد بالکلیه بلکه قائل اند بنفی و صور اجساد و فقط مواد آن چنانچه حکما بر آن رفته اند و یا بتفرق اجزاء اجساد و خروج آنها از التیام چنانچه جماعتی از متکلمین بر آن رفته اند و ظواهر بسیاری از آیات و احادیث بر صحت اوده یافته است تاویل بر این میکنند و قصه حضرت ابراهیم مؤید این مرحله است که چون حضرت خلیل طلب احیای موتی را نمود و گفت رب ارنی کیف تحیی الموتی قال او لم تؤمن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی قال فخذ اربعة من الطیر فصرهن الیک ثم اجعل علی کل جبل منهن جزءا ثم ادعهن یأتینک سعیا پس از این آیه شریفه ظاهر میشود که اراده نمود خلیل از احیای موتی تالیف اجزاء متفرقه را الی اصل الی جمعیت را نه احیای ثانی است که اگر جزوی از بدن زید قطع شود و منفصل شود بسوی اجزاء صغار و متفرق شود آن اجزاء در اقطار عالم یا سوزانده شود و خاکستر شود و اشتراک آن پس حکم بنفی زید در حالتی خلاف بداهه عقل است پس چون اعاده معدوم ممتنع شد مشکل میشود امر معاد جسمانی و چاره نیست بجز اینکه گفته شود که نفی مجرده باقی و محشور مثل بدن زید است که در دنیا بوده و علیه بدن دنیاوی نیست و این هم بحث میرود باقول ما الی آن است زیرا که فاعل همان نفس است و بدن بمنزله آلتی است تا بسته بقطعی پس هیچ یک اثر مترتب بر قطع ازمنه و ثواب

و ذم و ثواب و عقاب برای فاعل است نه برای دیگری پس همچنین اثری که مترتب بر افعال انسان مترتب
میشود برای نفس است و نفس باقی است که قبل از اعاده بوده است و تلذذ و تألم به روح باشد
و با عقل برای نفس است پس خلاف عدالت لازم نیاید و الفاظ هر یک دلالت کند بر عود بدن بعینه پس مراد
اعاده ماده آن است با صورتی که شباهت دارد با صورت سابقه با صورت اول پس این
عود داده شده صورتی است مثل صورت اول و آیه شریفه در سوره یس نیز دال بر آن است و آن قوله
تعالی الیس الذی خلق السموات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم و همچنین بعضی از اخبار معتبره هم دلالت
بر آن دارد مثل آن حدیثی که از کتاب کاشف الابرار و الکافی از حضرت امام جعفر صادق وارد است در
آیه شریفه کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب راوی عرض کرد که گناه این جلود چیست
که با آنها عذاب میشود آنجناب فرمودند که این جلود همان جلود است و غیر آن جلود نیز هست راوی عرض کرد
که چگونه میشود آنحضرت فرمودند که خشتی را که بشکنند و در قالبی گذارند و باز خشت بزنند پس این
خشت همان خشت اول است و غیر آن نیز هست تا اینجا فرمودند یعنی اگر گویی که بدن عود داده شده
اگر غیر بدن اول است پس تناسخ لازم آید جواب گوییم که تناسخ که ممتنع است انتقال نفس است به بدنی که
مغایر او باشد بحسب ماده و در ما نحن فیه ماده یکی است و مصنف قول بعدم جواز اعاده را اختیار
نمود و فرمود و المعدوم لا یعاد و پس از این اختلاف کرده اند قائلین بعدم اعاده که آیا حکم بعدم اعاده
ضروری است و یا نظری و محتاج به استدلال است پس بعضی ادعای ضرورت کرده اند و امام فخر رازی این
را استحسان نمود و گفته که چه خوب گفته است شیخ رئیس که هر که رجوع کند بفطرت سلیمه خود و ترک
کند دواعی را از نفس خود میل و عصبیت را عقل صریح او شهادت میدهد که اعاده معدوم ممتنع است
و گاهی گفته میشود که اعاده معدوم نظیر ... است در امکان پس گویا اعاده معدوم [illegible] در زمان است و
همچنانکه حصول جسم در مکانی بعد از حصول آن در مکان دیگر بدون حصول آن در آنکه ما بین
المکانین است بالبداهه محال است همچنین حصول شیء در زمانی ما بعد از حصول شیء در زمان
سابق بر آن بدون آنکه حاصل شود در زمانی که ما بین الزمانین است بالبداهه محال و همچنین از اعیان

لکن این مسئله را استدلالی بر وارد دانسته و بدین نهج استدلال کرده است که عدم عبارت از رفع وجود است و
وجود شیء عین هویت او است پس همچنانکه جایز نیست که برای شیء دو هویت باشد همچنین جایز
نیست که برای او دو وجود باشد و با دو عدم باشد پس میگوییم که اعاده معدوم بعینه محال است زیرا که
اگر اعاده شود پس خالی از این نخواهد بود یا وجود معاد عین وجود مبتدا است و یا غیر آن است و
هر دو محال است اما اول که وجود معاد عین وجود مبتدا است پس برای آنکه لازم میآید تخلل
عدم میان شیء و نفس او و آنکه مبتدا از این جهت که مبتدا است عین معاد ... باشد اما دوم که وجود
معاد غیر وجود مبتدا است پس لازم میآید که برای شیء واحد بعینه دو وجود باشد و دو هویت باشد و این محال است
و ما نحن فیه از اعاده معدوم استدلال کرده اند بچند وجه که مصنف اشاره فرموده اول بقوله لامتناع الاشاره
الیه فلا یصح الحکم علیه بصحة العود اگر صحیح باشد اعاده معدوم پس باید صحیح باشد حکم بر او بصحت عود لکن
معدوم برای او هویت ثابته نیست پس ممتنع است اشاره عقلیه بسوی او و هر که چنین است اشاره بسوی او
صحیح نیست حکم بصحت عود بر او و اشاره کرد مصنف بسوی وجه دوم بقوله و لو اعید تخلل العدم بین الشیء و
نفسه اگر معدوم اعاده شود متخلل و در وسط واقع میشود عدم میان شیء و نفس او زیرا که مفروض آن است که
موجود در زمان اول شیء واحد بعینه است و بعینه معدوم شده و باطل شده ذات او در زمان دوم و آن عدم
متخلل است میان زمان اول و ثالث پس متخلل میشود عدم آن چنانکه در وارد است میان موجود که در
این دو زمان که این دو موجود واحد بعینه ... همچنانکه مفروض ما این است و تخلل عدم میان شیء و نفس او
بدیهی البطلان است زیرا که او بعینه تقدم شیء بر نفس خود است در زمان و این قبیح است از تقدم شیء بر نفس
بالذات که مرتبه در بداهت ... اشاره کرد مصنف بسوی وجه ثالث بقوله و لم یبق
فرق بینه و بین المبتدأ و اگر اعاده معدوم شود فرق میان معاد و مبتدا نخواهد بود زیرا که زمان از
جمله مشخصات است پس باید آن نیز عود داده شود و فرق نیز باقی نماند و مفروض اعاده جمیع مشخصات
است که از آن جمله زمان است ... و صدق علیه المتق بلا ان دخله و صادق ... بر این شیء ...
مسبوق ... در یک دفعه برای آنکه مبتدا و معاد مسبوق ... باشند و در یک زمان از حیثیت ...

صدق صادق گویند و نیز لزم التسلسل فی الزمانها . و لازم میآید تسلسل در زمانها زیرا که فرض نیست میان زمانها
مبدأ و زمانها ممکن بقبلیت و بعدیت که ارجه زمانیات باشند یعنی اول در زمان سابق و ثانی در
زمان لاحق باشد پس برای زمانها زمانها خواهد بود و این تسلسل را لازم دارد و این مفاسد ثلثه
مترتبه بر اعاده زمانها باشند که تا مانست فلهذا دلیل واحد گرفتیم و علامه یعنی در شرح تجرید
این گفتوره ررسته دلیل دانسته و هر یک از مفاسد را تا را علیحده شمرده و قائلین بجواز اعاده
معدوم استدلال کرده اند بانکه عود وجود اگر ممتنع باشد برای معدوم پس یا امتناع اگر مستند گردد بسوی
نفس ماهیت معدوم و یا لازمی از لوازم ماهیت او باشد پس باید که در مبدأ هم موجود نشود
زیرا که مقتضای ماهیت و لازم ماهیت منفک نمیشود و اگر امتناع برای علت عارض
است از عوارض ماهیت پس امتناع جائز الزوال خواهد بود زیرا که منشأ امتناع جائز الزوال
است پس عود معدوم جائز و ممکن خواهد بود و مصنف از این وجه جواب فرموده بقوله والحکم
بامتناع العود لامر لازم للماهیة و حکم بامتناع عود معدوم بجهت امر لازم ماهیت است لیکن نه
مطلق ماهیت لاشیء بلکه ماهیت معدوم بعد الوجود و این امر که ماهیت معدومه بعد الوجود باشد
لازم ماهیت بعد الوجود است و ازو منفک نمیشود و اما ماهیت مبتدأ یعنی مقید بمعدوم بعد الوجود
نیست پس لازم نمیآید امتناع وجود ابتدا زیرا که اینجا وصف عدم بعد الوجود نیست مسئله
سیم و چهارم در انقسام موجودات بسوی واجب الوجود و ممکن الوجود و بیان برخی از احوال
ممکن من حیث الامکان نه مطلق زیرا که احوال ممکن بنحو اطلاق در مقصد ثانی که بحث
جواهر و اعراض است و اما بیان احوال نفی امکان پس سابق گذشت همچنین بلکه احوال وجوب
همه گذشت و اما احوال واجب پس در مقصد سوم که الهیات است بیان کرده شد پس مصنف
فرموده و قسمة الموجود الی الواجب والممکن ضروریة و قسمت وجود بسوی واجب و
ممکن بدیهیست زیرا که عقل بالبداهة حاکم است بانکه موجود یا بنحویست که واجبست
برای او وجود بحسب ذاتش و ظاهر است که عدم نیز برای او واجبست بحسب ذاتش

بلا

برای آنکه فرض وجود او است و این را ممکن نامند و برای موجود فردی دیگر سوای اینها مذکور نیست
و ردت علی الموجود من حیث هو قابل للتقسیم و علاوه و این قسمت والوجوب بر موجود از این جهت
که او موجود قابل تقسیم و علاوه تقسیمات زیرا که مورد قسمت در هر تقسیم باید مقید بقیدی از قیود نباشد
و نه بعدم آن قیود بلکه باید اخذ شود لابشرط شیء و الا لازم میآید تقسیم شیء بسوی نفس و بسوی غیر والحکم علی
الممکن بامکان الوجود حکم علی الماهیة لا باعتبار العدم والوجود و حکم بر ممکن بامکان وجود حکم است بر
ماهیت نه باعتبار عدم و نه باعتبار وجود بلکه حکم بر ماهیت است من حیث هی هی و این کلام جواب
از شبهه ایست که بر کلام مصنف والوجوب و تقریر شبهه این است که معنی امکان ذاتی نسبت ماهیت است
بسوی وجود و عدم و لهذا ان ماهیت قابل هر یک از وجود و عدم است و هر ماهیتی یا موجود است
و یا معدوم و خارج از این دو قسم نمیشود پس در زمانی که حکم میشود بر ماهیتی بانکه او ماهیت ممکن
الوجود است پس میگوئیم که آن ماهیت اگر موجود است پس قبول عدم نمیکند برای آنکه اجتماع نقیضین لازم
میآید و اگر معدوم است پس قبول وجود نمیکند برای اجتماع نقیضین و آن محال است پس صحیح نیست حکم
بامکان بر ماهیتی از ماهیات و تقریر جواب از این شبهه این است که آنکه هر ماهیت بر سبیل منع خلو یا
موجود است و یا معدوم حکم بر ماهیت موجوده و یا معدومه نیست منع صحیح نیست که این حکم باعتبار
وجود و یا باعتبار عدم باشد بلکه باعتبار نفس آن ماهیت است من حیث هی هی پس اینجا حکم بر امکان
حکم بر ماهیت من حیث هی هی شده نه بر ماهیت موجوده و یا ماهیت معدومه اگرچه آن ماهیت
من حیث هی هی در واقع منفک از وجود و یا عدم نخواهد بود لیکن حکم بر او باعتبار وجود و عدم
نیست ثم الامکان قد یکون آلة فی التعقل وقد یکون معقولا باعتبار ذاته پس از این امکان
گاهی آلت است یعنی برای تعقل غیر نحو از نحو ملحوظ بذاته نخواهد بود و گاهی معقول میشود
باعتبار ذات نحو یعنی ملحوظ بذاته میشود بنا بر این مطلب آنکه همچنین که در بیان محمولات
محمول داریم که گاهی آلت ملاحظه غیر میشود و از این حیثیت که آلت است محکی عنه غیر است نحو
بذاته ملحوظ و محمول نخواهد بود اگرچه شیء محمولست و گاهی نحو ملحوظ بذاته و محمول بالاصالة

میشود مانند اینکه که اگر آن را لحاظ کنی برای آنکه صورت حفظ و یا چیزی دیگر را به طلب پس الان اینکه بذاته
ملحوظ و محکوم می‌شود و حکم برا و بچیزی نمی‌توان کرد و اگر آن را لحاظ کنی برای آنکه درک کنی که آن اعلی اینکه
خوب است و کج یا بد است مستقیم است و یا معوج است لطیف است و یا کثیف آن وقت الان اینکه ملحوظ
و محکوم بذاته است میتوان برا و حکم نمود و با و حکم نمود پس حکم محکوم علیه می‌شود و محکوم به میشود و همچنین است
حال در معقولات و معلومات که بعضی از آنها را حالت است گاهی بذاته ملحوظ اند و گاهی آلت ملاحظه غیر اند
مانند امکان و لزوم و وجوب و اتصاف پس گاهی امکان ملاحظه میشود بذاته یعنی امکان چه چیز است و
گاهی ملاحظه می‌شود باعتبار غیر مثل آنکه ملک ممکن است پس در این هنگام اصل امکان بذاته ملحوظ و
مقصود نیست و در این هنگام محکوم علیه و محکوم به نمیشود و از این ظاهر شد معنی عدم استقلال حرفی که
گرفته و فرق میان ابتدای اسمی و حرفی پس اگر ابتدا را بذاته ملاحظه شود پس صحیح است که محکوم علیه و
محکوم به شود و این معنی اسمی است و اگر آلت شوق [illegible] سیر و بصره باشند در مثال سرت من البصرة
الی الکوفة پس ملحوظ بالتبع است و مرآت است برای ملاحظه غیر و در این هنگام معنی حرفی است و
صحیح نیست که محکوم علیه و محکوم به شود و تفصیل این مطلب یعنی فرق میان معنی اسمی که دارای استقلال است
و معنی حرفی که عدم استقلال است در تعلیقه بر حاشیه ملا ولی از کتاب [illegible] در اصول و تعلیقه بر
قوانین و تعلیقه بر شرح مبسوط و تعلیقه بر مطول نوشته ام مگر که در تعلیقه ملا مطول بر تحقیق [illegible] ایراد
نموده ام و نحو تحقیق که الکلام در بحث علم بیان در اوایل آن بدانجا رجوع کنند یعنی این مرحله را در نسخه
پس بدانکه غرض مصنف از این کلام دفع ایرادی و شبهه است که در اینجا وارد است تقریر شبهه آنکه
اگر شیئی متصف بامکان شود پس باید واجب باشد اتصاف آن بامکان و الا پس امکان از او [illegible]
خواهد بود و زوال امکان از ممکن محال است زیرا که امکان لازم ماهیت ممکن است و در این
هنگام واجب است اتصاف آن اتصاف نیز بوجوب و همچنین تسلسل در وجوبات لازم آید پس
بجهة دفع تسلسل باید ممکن متصف بامکان نباشد و تقریر جواب از این شبهه آنکه در هنگامیکه حکم
میکنیم بر ممکن بامکان و اتصاف آن بامکان پس امکان آلت خواهد بود برای ما در تعقل در

تعقل

در تعقل حال ممکن پس ملحوظ بذاته نخواهد بود پس محکوم به نیست که حکم کنیم در این هنگام
بانکه امکان واجب الثبوت است برای ممکن پس اگر التفات بنفس امکان کنیم آن وقت ملحوظ
بذاته خواهد بود و در آن وقت می‌توانیم برا و حکم کنیم که امکان واجب الثبوت برای ممکن
است لکن وجوب مذکور در این هنگام مرآت و آلت برای ملاحظه حال غیر خواهد بود پس حکم
بوجوب آن وجوب نمی‌توانیم نمود زیرا که آن وقت وجوب محکوم علیه نمیشود پس اگر بتوانیم نفس
وجوب را ملاحظه کنیم و همچنین وجوب وجوب را تا غیر النهایة تسلسل لازم آید لکن منقطع می‌شود
باعتبار کردن ما [illegible] پس تسلسل منقطع می‌شود و این شبهه و جواب آن جاری میشود در همه مفهوماتی که
نوعی از [illegible] یعنی اگر فرض شود وجود فردی از آنها [illegible] فرض می‌شود فردی دیگر پس لزوم مثل
آنکه اگر شیئی برای شیئی لزوم داشته باشد پس لزوم داله لزوم آن و هکذا تا آنکه لزومات متسلسل شوند
و آنکه لازم می‌باید [illegible] لازم و ملزوم و جواب داده میشود بآنکه لزوم آلت و مرآت
است پس اگر لزوم نفسه مقصود شود تسلسل می‌شود تا آنکه باعتبار منقطع شود وحکم الذهنی [illegible]
العملی بان الامکان یجب ان یعتبر مطابقته لما فی العقل لان الامکان عقلی وحکم دادن بر ممکن
بامکان واجب است که باعتبار شود مطابقه آن با آنچه را که در عقل است زیرا که امکان عقلی است و
حکم اگر باشند با امور خارجیه بر امور خارجیه واجب نیست در صحیح آن اعتبار مطابقه با فی الخارج
را لکن باید مطابقه با ما فی الامر کنند و امکان نیز خیالی است زیرا که او از امور خارجیه نیست
برای آنکه گذشت که او از امور اعتباریه است تا آنکه امکان محمول بر معدومات نیز می‌شود و مخفی
[illegible] از این کلام تحقیق آن است که اتصاف ممکن بامکان تحقق عقلی است چنانکه سابق معلوم است ثانیه
همین پس [illegible] توضیح گفته که این کلام دفع توهم کسی است که امکان را خارجی دانسته و
بران استدلال کرده که اگر خیالی باشد حکم بامکان بر ممکن صحیح نخواهد بود بنابر توهم وجوب
مطابقه بر ما فی الخارج را در صحیح الحکم مطلق تا اینجا کلام توضیح بود پس این کلام [illegible] است چنانکه
دانستی و اگر مقصود مصنف همین بود که توضیح فهمیده پس مناسب ایراد این کلام در ر

و در این دلیل تأمل است [illegible]

مسئلة در مباحث سابقه که اثبات اعتباریه امکان کرده بود بی تدبر کنی
سعی و نتیجه در بیان حاجت ممکن است بمؤثر و معنی آنکه حکم بآن ضروری است چنانکه فرموده
والحکم بحاجة الممکن الی المؤثر ضروری و حکم باحتیاج ممکن بسوی مؤثر که در قوه حکم
حکم بامتناع ترجیح بلا مرجح است ضروری است یعنی اولی است جزم میکند عقل بآن بمجرد تصور
تصور هر طرفین بآن نحو که تصور کند ممکن را از حیثیت که بذاته متساوی الطرفین است و تصور
کند مؤثر را از این حیثیت که مراد از وان ضروری است که با وثوق صحیح میباید اصطلاحاتی و
متن و این حکم نزد آن دیگری عقل بعد از این هر دو تصور جزم میکند جزم یقینی بآن بدون
توقف بر چیزی دیگر و این ظاهر است و چون کسی در اولویت و ضروریت این حکم تشکیک
نموده اند بانکه اگر این قضیه را که ممکن محتاج بمؤثر است بر معقول صحیح عرض کنیم پس با تسلیم
که این قضیه خفاء دارد است از قول ما که واحد نصف اثنین است و اولیات باید در جلاء
وخفاء با هم تفاوت و اختلاف نداشته باشند فلذا مصنف جواب از این شبهه داد
بقوله وخفاء الضروری لخفاء التصور غیر قادح و مخفی نماند که تصدیق برای
آنکه تصور اطراف آن خفاء دارد ضرر در اولیت ندارد بلکه بعد از تصور اطراف آن وقت این تصدیق
مانند تصدیقات اولیه دیگر خواهد بود و چون ذی مقراطیس و اتباع رفته اند که حاجت ممکن بسوی
مؤثر منتفی است و کون عالم را به بخت و اتفاق دانسته اند و متمسک بحجت شبهه شده اند پس شبهه
اول آنکه اگر ممکن محتاج بمؤثر باشد پس واجب است اتصاف مؤثر بمؤثریت و این محال است برای
آنکه مؤثریت صفت است که محتاج بغیر موصوف خود است پس او نیز از ممکنات است و محتاج بمؤثریت
دیگر پس تسلسل لازم آید مصنف بجواب این شبهه اشاره فرموده بقوله والمؤثریة اعتبار عقلی
مؤثریت اعتبار عقلی است و وجود خارجی ندارد تا محتاج باشد بمؤثریت دیگر پس بانقطاع اعتبار
پس تسلسل لازم نیاید شبهه ثانیه آنکه تاثیر مؤثر یا در حال وجود اثر است پس این تحصیل حاصل است

واگر در حال

واگر در حال عدم است پس لازم آید اجتماع نقیضین است مصنف در جواب فرموده والمؤثر مؤثر فی
فی الاثر لا من حیث انه موجود و لا من حیث انه معدوم و در نسخه که قوشجی آنرا شرح
کرده بدین نحو است والمؤثر یؤثر فی الاثر لا من حیث انه موجود و لا من حیث هو معدوم یعنی تاثیر
مؤثر در اثر نه از حیثیت آنکه موجود میباشد تا تحصیل حاصل لازم آید و نه از حیثیت آنکه معدوم است
تا اجتماع نقیضین لازم آید بلکه تاثیر در آن حیثیت است که هو هو میباشد که غیر مقید است از وجود و عدم
نظیر شبهه که گفته اند که وجود مثلیت موجوده منضم میشود یا بمعدومه اول تحصیل حاصل است
و دوم اجتماع نقیضین و جواب گفته اند که انضمام آن بماهیت من حیث هی هی میباشد واگر تردید
مراد از حال وجود و از حال عدم باشد پس اختیار میکنیم که آن تاثیر در زمان وجود است نه در زمان عدم
و این تحصیل حاصل است بنفس این تحصیل و این محال نیست شبهه ثالثه آنکه اگر ممکن را احتیاج بمؤثر
باشد پس تاثیر مؤثر یا در ماهیت ممکن است یعنی آن ماهیت را ماهیت میکند یا در وجود است یعنی
نحو که وجود را وجود میکند یا در اتصاف ماهیت است بوجود و همه محال باشند اما اول و دوم برای
آنکه ما قطع داریم بانکه شیء علی نفسه خود است بنفسه بدون آنکه در این حکم محتاج بغیر باشد
و اما سوم پس برای آنکه اتصاف امر عدمی است و ثبوتی نیست و الا تسلسل لازم آید چنانکه
گذشت پس محال است نمی ماند که اثر موجود باشد علاوه برای تاثیر در اتصاف لذا یا در ماهیت
اوست یا در وجود او یا در اتصاف ماهیت او بوجود و بر هر سه در کلام در اتصاف اتصاف هکذا
الی غیر النهایه و مصنف از این شبهه جواب داده بقوله وتاثیر المؤثر فی الماهیة تاثیر مؤثر در
ماهیت است که ماهیت را مجعول میکند بجعل بسیط نه آنکه ماهیت را ماهیت کند و جعل آن ماهیت
موجوده مجعول بالتبعیت و تحقیقه وجوب لاحق این کلام از تتمه جواب است گویا گفته
شد که ما تسلیم داریم که کون ماهیت ماهیت جعلی نیست لکن کون ماهیت موجوده تکوینی بشود
که بجعل جاعل و تاثیر مؤثر نیست پس مصنف جواب گفته که ماهیت موجوده بفاعل
و اختیار او بوجوب لاحق نبود از فرض آنکه ماهیت مجعول بجعل بسیط باشد پس یعنی

کلام مصنف این است که تا بیع شیء تاثیر مؤثر در حالت وجوب اینکه در حالت موجود باشد بوجوب

لاحق پس حکمی نیست در او و تاثیر دیگر نتوانند زایل کند اینکه اگر حکمی در وجود محتاج مؤثر باشد پس در عدم

نیز باید محتاج مؤثر باشد زیرا که نسبت حکمی بسوی وجود و عدم علی السویه است لیکن عدم حقیقی نفی محض است

صلاحیت ندارد که اثر از برای شیء باشد و مصنف اشاره بجواب او فرموده بقولنا و عدم الممکن

مستند الی عدم علته و عدم حکمی مستند است بعدم علت او پس ما تسلیم نداریم که عدم صلاحیت ندارد

که اثر شیء بود مسئله سی و ششم

در این است که حکمی در همه اوقات وجود خود محتاج بعلت است و بمجرد حدوث مستغنی از علت نیست چنانکه

فرموده و الممکن الباقی مفتقر الی المؤثر مادام باقیا لوجود علته حکمی باقی محتاج است بسوی علت

مادامیکه باقی است برای وجود علتش زیرا که علت افتقار چنانکه گذشت امکان است و امکان از

لوازم ماهیت حکمی است چنانکه گذشت پس مادامیکه امکان است افتقار مستدام است لا محاله و این

بنابر آن است که امکان بمعنی تنها را علت حاجت مؤثر میدانند و اما بنابر مذهب کسی که علت

حاجت را حدوث میدانند یا حدوث مع الامکان شطر یا شرط پس لازم او افتاده که حکمی بعد از

آن حدوث مستغنی از علت باشد زیرا که حدوث بعد از آن برای او نیست و جماعتی باین ملتزم شده

اند و گفته اند اگر عدم بر واجب جایز باشد ضرر ندارد و علاقه وجود عالم را و در این باب

تمسک بامثله جزئیه نموده اند مانند بقاء بنا بعد از بناء و دفع آن نموده اند

که در اینجا فرق میان معد و موجد نه نموده اند و جماعتی دیگر گفته اند که اعراض باقی نمیشوند بلکه متجدد اند

یا متوقف امثال و یا متوارد و وجوب هر چیزی که نفیسه بود و هم است و اجسام مانا از اعراض نیستند

پس مستمر است حاجت کل بسوی صانع و چون در این مقام شرکه والده اند حاجتی اینکه اگر اصیانت

داشته باشد حکمی باقی در حال مؤثر لازم میاید امکان تاثیر مؤثر در حکمی باقی لیکن این محال

است زیرا که مؤثر اگر افاده کند نفس وجود سابق را که حاصل است پس لازم میاید تحصیل حاصل

و این محال است و اگر افاده وجود متجدد کند پس تاثیر در باقی نخواهد بود بلکه تاثیر در متجدد است

مصنف که

مر مصنف جواب فرموده بقولنا و المؤثر یفید البقاء بعد الاحداث یعنی مؤثر افاده میکند بقاء را برای این

حکمی باقی یعنی او را متصف ببقا میکند و بعباره اخری تاثیر در استمرار وجود اول است

و افاده بقاء نه از بیست تحصیل چیزی است که از پیش حاصل بود بلکه تحصیل چیزی است حاصل باین

باین تحصیل مسئله سی و هفتم در آن است که حکمی بر فرضی اینکه قدیم باشد مستغنی

از مؤثر نیست برای امکانش و مؤثر در حکمی قدیم جایز نیست که مختار باشد بلکه موجب بود

چنانکه فرموده و لهذا جاز استناد القدیم الممکن الی المؤثر الموجب لو امکن یعنی برای

اینکه علت افتقار امکان است نه حدوث جایز است یعنی حکمی با امکان لازم است استناد قدیم

حکمی بسوی مؤثر موجب اگر قدیم حکمی فرضش حکمی باشد یعنی بر فرضی حکمی باشد پس همچنانکه

علت بودن امکان برای افتقار محقق است پس حدوث را مدخلیتی نیست بلکه چه حدوث

باشد یا نه باید افتقار محقق باشد و مراد از قدیم حکمی اعم از مؤثر و متاثر بودن است

و قید موجب این است که مصنف فرموده و لا یمکن استناده الی المختار و حکمی نیست

استناد قدیم حکمی قدیم بسوی فاعل مختار زیرا که قصد و اختیار متوجه میشود بسوی

چیزی که حاصل نشده پس معلول باید حادث باشد تا پیش از حدوث قصد و اختیار

بر و متعلق شوند و فرضی اینکه این حکمی معلول قدیم است پس باید فاعلش مختار نباشد

بلکه موجب باشد مسئله

سی و هشتم در این است که قدیمی نیست مطلق سوای واجب الوجود بلکه صانع عالم

است که خدای عز و جل باشد چنانکه فرموده و لا قدیم سوی الله تعالی یعنی قدیمی نیست

نه بالذات و نه بالزمان مگر خدا تعالی زیرا که ما سوی الله یا واجب است و یا حکمی و

حکمی اعم است یا جوهر است و یا عرض و عرض یا قائم بواجب است و یا قائم بحکمی

و جوهر نیز یا عقل است یا نفس است یا جسم است یا صورت است یا هیولا مادة اما

یا مادّه امّا اینکه جز خدا واجب نیست پس بجهة اینکه در مقصد سوم در نفی ترکیب و امّا اینکه
جسمی قدیم نیست بجهة آنکه در مقصد ثانی خواهد آمد که اجسام حادث می‌باشند و همچنین اعراض الّا
نفسی [illegible] و عقل [illegible] که ثابت نیست و امّا آنکه عرضی قدیم نیست که قائم بذات الله باشد بجهة آنکه
در مقصد ثالث خواهد آمد که صفات خدا زاید بر ذات او نیست و لذا مصنّف دلیل ملازمه را
را اثبات نمود بعون توفیق [illegible] مسئلۀ

سوم در عدم افتقار حادث است بمادّه و مدّت امّا مدّت پس لفظی متوار حرکت است
که حرکت جسم است و امّا مادّه پس آن عبارت است از هیولی برای صورت و موضوع است برای
عرض و اگر حادث محتاج بمادّه و مدّت باشد لفظ مادّه و مدّت نیز حادث است پس محتاج
است بمادّه و مدّت دیگر و همچنین پس تسلسل لازم آید فلذا المصنّف فرمود ولا یفتقر الی مادّة
والمدّة والّا لزم التسلسل و محتاج نیست حادث بسوی مادّه و مدّت والّا لازم آید تسلسل

مسئلۀ چهارم در اینکه هر چه قدیم است ممتنع است طریان
عدم بر او و چنانچه فرمود والقدیم لا یجوز علیه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده الیه
و قدیم جایز نیست بر او عدم برای اینکه قدیم یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب بالغیر پس اگر
واجب بالذات است پس عدم بر او جایز نخواهد بود زیرا که ذات او تخلّف بردار نیست و اگر واجب بالغیر است
پس گذشت اینکه واجب صادر نمی‌شود از فاعل مختار بلکه باید از موجب بفعل آید پس فعل مختار قدیم
نمی‌شود و قدیم صادر نمی‌شود از فاعل مختار بلکه باید از موجب بفعل آید پس فعل مختار قدیم نمی‌شود
و قدیم صادر از واجب قدیم یا بواسطه یا بغیر واسطه فرض قدم او است و فرض دوم علّت او است
و علّت بعد از اینکه قدیم شد معلول قدیم منتفی نمی‌شود زیرا که عدم معلول بواسطه عدم علّت است
و فرض قدم علّت است پس معلول نیز منتفی نمی‌شود و الّا لازم آید انتفاء واجب بالذات
که علّت معلول بواسطه یا بغیر واسطه بود و منتهی است و انتفاء واجب بالذات محال است

الفصل الثاني في الماهية

ولواحقها ما فصلناه در ماهیت ولواحق او است از وحدت و کثرت و کلیت و جزئیت
و ذاتیت و نظایر آن و این فصل مشتمل است بر یک مقدمه و چند مسئله اما مقدمه پس در تعریف ماهیت
است بدانکه ماهیت عبارت از چیزی است که از نفس آن شیء است که متصف بوجود و عدم شود پس
بی شیء که وجود و عدم که وجود و عدم را وصف او توان کرد ماهیت باشد پس ماهیت و وجود
از این جهت که وجود است و همچنین عدم از این جهت که عدم است متقابل هم باشند حمل
مواطات بر یک شیء واحد نتوانند کرد و واحد نتواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگر چه تواند
بود که ماهیت باشد و موجود و یا وجود باشد و ذو ماهیت و بعبارة اوضح در فرق میان وجود و
ماهیت آنست که گفته اند که شیء موجود است یا نه پس سؤال از وجود است نه از ماهیت مثلا
نوعی میدانیم که شجر چه چیز است لیکن شک در وجود آن داریم و لیکن گاهی گفته می شود که شجر چه
چیز است لیکن شک در وجود آن نداریم پس سؤال از وجود و عدم نیست که عبارت از ماهیت
و هستی باشد بلکه سؤال از ماهیت شجر است و لفظ چیز عبارت از ماهیت است و اما ماده یعنی
اجمالا مثل آن گذشت در مسئله ... و در اینجا باز اجمالا میگوئیم که ماده موقوف از ماهیت است
و آن اصل چیزی را گویند و بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که تصرف در او نماید و اثر
صنع خود در او ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است و چوب پاره ماده چوبه تیر
و صورت خیالی اجسام نیز حال ... صنعت چیزی را ماده و اصل آن اجسام گوید که موضوع صنعت
باشند و مانند وی باشد و در فرزندان این اجسام تازه بتازه و نوع بنوع عبارت از آن باشد
که بحسب اراده تامه اثر صنع که مقتضی حکمت کامله در باره ماده کلیه ظاهر شود و شک نیست
که بعضی از اجسام ماده بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه ماده حیوان و غذا ماده نطفه و
عناصر ماده غذا می شوند و همچنین ماده عناصر جسم مطلق است و اما ماده جسم مطلق جسم دیگر

نتواند بود

داير مشتقة مما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المعقول ويطلق على الذات والحقيقة يطلق عليها مع اعتبار الوجود ب

و اگر خواهد بود نتواند بود چه ورای مطلق چیزی نتواند بود بلکه ماده جسم چیزی باشد که جسم باشد
و آن را هیولی و ماده المواد گویند و نزد بعضی ماده جسم مطلق اجزاء لا یتجزی است و جواهر فرد گویند
و این باطل است چنانکه در کتب جواهر و اعراض بیاید و لیکن خیال آن نیست که خداوند هر چیز را
ماده ایجاد کند این مرحله در اینجا باشد و منحصر در عالم کون و فساد است و خدا را عالم دیگر نیست که
که عالم ابداعیات است و موجودات آن را بی ماده ایجاد میکند و آن عالم امر است بنیت مانند
ملکوت و قول خداوند بدیع السموات والارض شاهد بر این مدعا است چون این مرحله سواد دلیل
گوئیم پس مصنف تعریف ماهیت و ماخذ اشتقاق را مستوفی شد و فرمود و ماهیة مشتقة
مما هو ماهیت مشتق است از ما هو یعنی یا منسوبه تحتانیه برای نسبت بسوی ما هو منسوب باشد و
و کیف سبب الی کیف است که ماهیت در جواب آن واقع شود پس کیفیت ... لاحق
ما هو گوید و ... ما هو را ... بنا کنند و ما قبل یا که ما هو است کسره داد زیرا مقتضای تحقیق
یا است ... را حذف کنند و تا را ناقله در آخر آن در آورند تا اسم گردد مانند اصطلاح
نقل است دیگر شد پس ماهیت شد و این ماخذ اشتقاق ماهیت بود و اما تعریف ماهیت
پس مصنف فرمود و هو ما به یجاب عن السؤال بما هو ضمیر به راجع بسوی ماهیت میگردد و تذکیر ضمیر با
اعتبار لفظ ما هو ... که آن مراد از ماهیت چیزی است که بما هو جواب داده
شود از سؤال ما هو و این تعریف ماهیت است ویطلق غالبا على الامر المعقول و ا
استعمال ماهیت در اکثر اوقات بر امر معقول یعنی چیزی که بواسطه ملحوظ است نه باعتبار
وجود ... خارجی اگر چه ... در عقل شود اگر موجود در خارج باشد زیرا که در این
هنگام حکمی است برای عقل که ملاحظه کند شیء خارجی را بدون اعتبار وجود و ... [illegible]
می شود ماهیت بر موجود که وجود ... ذات او است زیرا که حکمی نیست ... [illegible]
نه باعتبار وجود و نه ... بر هویت شخصیه از این جهت که شخصیه است زیرا که
تشخص با وجود است و ... ویطلق على الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود

والكلي من المعقولات الثانية وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها

از لحاظ خارجی و استعمال می‌شود ذات و حقیقت در اغلب اوقات بر ماهیت با اعتبار وجود
خارجی پس ذات عنقا و حقیقت عنقا نمی‌گویند بلکه می‌گویند ماهیت عنقا و این اطلاقات
جاری مجری حقیقت عرفیه است زیرا که این اطلاقات بحسب اکثر اغلب است و گاهی این الفاظ
ثلثه که ماهیت و ذات و حقیقت باشند بیک معنی اعتبار فرقی در میان این‌ها نیست این است
کلام ... مسئله اولی در این است که
هریک از ماهیت و ذات و حقیقت از معقولات ثانیه باشند چنانکه مصنف فرموده و
والکلی من المعقولات الثانیة هریک از این الفاظ ثلثه از معقولات ثانیه است اگر گوئی که
ذات و حقیقت و ماهیت چگونه از معقولات ثانیه باشند با اینکه اینها موجود در خارج
می‌باشند و معقول ثانی آن است که وصف ذهنیه باشد که در ذهن جواب گوئیم که مفهومات این
الفاظ عارض می‌شوند مر صادق این‌ها را در ذهن چنانکه گذشت پس معنی آن ماهیت یعنی
مقول در جواب ما هو امری است که متحقق می‌شود مگر اینکه عارض او می‌شود در ذهن

مسئله دوم در مغایرت

ماهیت است مر آنچه را که عارض آن می‌شود و صدق بر او می‌کند از عوارض و این مسئله محتاج به
بیان برای اینکه محتاج نیست زیرا برای اینکه صدق ماهیت بر آنها که خلاف امور متباینه
ماهیت که ماهیت صدق بر آنها می‌کند محتاج نیست ... فرموده وحقیقة
کل شیء مغایرة لما تعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق علی ما ینافیها و حقیقت
هر شیء که موجود است ... عوارض است مغایرت دارد مر آنچه را عارض می‌شود
آن حقیقت را و محمول بر آن می‌شود از اعتبارات ... که برای آن
ماهیت ثابت است چه اجزاء آن ماهیت باشد و چه اعراض لازمه و چه اعراض
مفارقه و اگر ... نباشد و ماهیت عین آن عوارض باشد لازم است صدق
نکند آن حقیقت مفروضه بر آنچه که منافات دارد آن عوارض را مثلا وحدت

ولكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها وقد توخذ
الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك ...

عارض حقیقت انسان است پس اگر انسان ذات منفرد با وحدت نداشته باشد بایست انسان
صدق بر کثیر نکند که منافی با وحدت است و حال آنکه انسان بر واحد و کثیر هر دو صدق می‌کند و
تعبیر بلفظ حقیقت از این جهت است که ماهیت را با وجود اخذ کرده است ولکون الماهیة مع
کل عارض مقابلة لها مع ضده و ثابت شد هر ماهیتی با هر عارض مقابل با آن ماهیت با ضد آن
آن عارض مثلا انسان با ملاحظه وحدت مقابل انسان است با ضد وحدت که انسان متصف بکثرت
باشد و همچنین انسان با ملاحظه وجود مقابل انسان متصف بعدم است و هی من حیث هی لیست
الا هی و ماهیت از این حیثیت که ماهیت است و ما خوذ هست با کتابت و ضحک و وحدت
و کثرت و وجود و عدم نیست بلکه ماهیت پس انسان من حیث هو انسان فقط انسان است نه
کاتب و نه ضاحک و نه واحد و نه کثیر و نه موجود و نه معدوم و ثمره نیست که انسان یکی از این
عوارض باشد فلو سئل بطرفی النقیض فالجواب السلب لکل شیء قبل الحیثیة لا بعدها
سئل از برای مفعول است و اسناد او بطرفین است از این جهت او را مذکر آورده‌اند یعنی اگر
سئوال شود به دو طرف نقیض با این نحو که گفته شود که هل الانسان من حیث هو انسان کاتب او
لیس بکاتب پس جواب سلب هر شیء است یعنی لیس بکاتب باید گفت اما حرف سلب را
پیش از لفظ آن حیثیت باید ذکر شود با این عبارت الانسان لیس من حیث هو انسان بکاتب
نه اینکه حرف سلب را بعد از حیثیت ذکر کنی و با این عبارت بگوئی الانسان من حیث هو
انسان لیس بکاتب زیرا که این ... گاهی برای ... موجبه سالبة المحمول ...
کلام در قوه این است که الانسان من حیث هو انسان ... هو الا کاتب و این
باطل است مسئله سوم در اعتبارات
ماهیت است بالنسبه بآنچه عارض ماهیت می‌شود از اعتبارات که گذشت مغایرت با آن
اعتبارات است با ماهیت و آن اعتبارات بر سه قسم است چنانکه مصنف فرموده و
وقد توخذ الماهیة محذوفا عنها ما عداها بحیث لو انضم الیها شیء لکان زائدا و لا یکون

معقولا علی ذلک الجمیع والماهیة بشرط لا شیء و گاهی از ماهیت منشعب در لابسه محذوف است از آن
ماهیت ما عدای لازم نسخه اگر فرض شود انضمام جزئی بان ماهیت هر اینه زاید است از آن ماهیت و معقول
منضم بر آن مجموع و لازم را ماهیت لا بشرط گویند و ماهیت مجرده خوانند و ماهیت بشرط لا گویند و لا توجد
الا فی الاذهان و یافت نشود آن ماهیت بشرط لا مگر در اذهان و قد تؤخذ لا بشرط شیء و گاهی ماهیت
اخذ میشود بشرط الانضمام و تقییدش بچیزی و آن عبارت از ماهیت من حیث هی هی و آن را ماهیت مطلقه نیز
گویند و هو کلی طبیعی و این قسم دوم را کلی طبیعی میگویند و مراد از کلی طبیعی آن طبیعتی است که عارض میشود
آن را کلیت یعنی کون الشیء کلیا و مراد ما از که آن طبیعت در ذات عارض شی و تذکیر ضمیر باعتبار خبر است
موجود فی الخارج و هو جزء من الکلی لفظ و هو جزء [illegible] از ضمیر در موجود یعنی کلی طبیعی در خارج وجود
دارد و دلیل اینکه آن کلی طبیعی جزء این کلی است و شخص در خارج موجود است پس جزء شخص در خارج که کلی
طبیعی است در خارج موجود خواهد بود و قول مصنف من الکلی جزء نماند است تقسیم سوم ماهیت که ماهیت
بشرط شیء باشد چه شق عبارت از ماهیت بشرط شیء [illegible] است و آن را ماهیت مخلوطه نیز گویند پس ماهیت
بشرط شیء در این ضمن مذکور شد پس از این تصحیح بر این [illegible] و صادق علی المجموع الی اصل منه و ما صدق
علیه ولکن حیث لا بشرط صدق کنند است بر مجموعی که حاصل شده از کلی طبیعی و [illegible] با واضح مثلا که [illegible]
باشند و الکلیة الی آخره بمرتبه نقل الی کلی منطقی و آن کلیتی که عارض ماهیت میشود آن را کلی منطقی گویند
زیرا که منطقی بحث میکند از آن کلی و محمول از این حیثیت که کلی است نه از حیثیت اینکه ثابت و
طبیعی از طبیعی دیگر و مرکب کلی عقلی و گاهی میشود مرکب از عارض و معروض در کلی طبیعی و این ذهنیان
کلی منطقی و کلی عقلی هر دو وجود ذهنی دارند نه خارجی زیرا که از معقولات معقولات ثانیه میباشند فلاحظ
اعتبارات ثلثه یعنی تحصیلها فی کل حقیقة معقوله پس کلی طبیعی و منطقی و عقلی باعتبار میباشند که نزد دار
است تحصیل اینها در هر حقیقتی که تعقل میشود و [illegible] و [illegible] الی قوله نموده الا زیرا که هذه اعتبارات ثلثه است
کلی طبیعی و کلی منطقی و کلی عقلی و لکن [illegible] آخوند ملا عبد الرزاق لاهیجی اسم آن ره را
را از ره گرفت باعتبارات ثلثه حاشیه که ماهیت بشرط لا و بشرط شیء و لا بشرط باشد بر این که

مسئله در بیان

مسئله در بیان اعتبارات ماهیت است و حیثیت کلیت حمله مترجم است مؤلف گوید اگر
حیثیت بود ثابت ملک گفته باشند چه هذه دلالت بر قریب میکند و شارح الیه قریب اعتبارات
کلی است نه اعتبارات ماهیت زیرا که گفته شد که چون بحث در اعتبارات ماهیت است پس [illegible]
قرار در قریب آن ره کلاذیت

مسئله چهارم

در بیان [illegible] و ترکیب ماهیت است فلذا فرمود والماهیة منها بسیطة و هی ما لا جزء له
و منها مرکبة و هی ما له جزء و هی موجودان ضرورة و ماهیت یعنی از آنها بسیط میباشند و آن
حقیقتی است که برای او جزء نباشد اعم از اینکه نه بالفعل جزء داشته باشد و نه بالقوه و آن را
بسیط حقیقی و بسیط منطقی خوانند و یا بالفعل جزء نداشته و لکن بالقوه داشته باشد مثل انواع
عرضیه که قابل است که عقل آن را تحلیل کند بسوی اجزاء عقلیه و آن را بسیط خارجی و
غیر حقیقی خوانند و مراد بالاولیه موجود بالذات و خود مرکب حقیقی نماید آن را و
و ترکیب و بسیط خارجی نامیده شود و [illegible] که [illegible] سواد [illegible] هیولی و
عدم ترکیب سواد نیز از اجزاء خارجیه بدیهی است و امکان وجود آن جزء [illegible] است
همچنانی مرکب بعضی از اجزاء خارجیه نیز بدیهی است و وصف این اعتبارات مشتمل [illegible]
و وصف مرکب و بسیط که [illegible] و ترکیب باشد از امور عقلیه است باشند یعنی از
امور عقلیه باشند و در خارج ما بطابقی ندارند و متنافی نیز با هم باشند یعنی تقابل
تقابل ایجاب و سلب باشند چه بعضی شیء [illegible] و لازم جزء صادق [illegible]
و هر دو نیز بمعنی [illegible] و [illegible] فیتعاکس فی العموم والخصوص مع اعتبارهما
بالنسبة و بسیط و مرکب [illegible] ذکر اضافی شوند که بسیط بمعنی بعضی شیء جزء برای دیگری
و مرکب بمعنی کل بعضی باشد [illegible] بدیگری باشد [illegible]
یعنی [illegible] اضافی [illegible] الکل قیاس شود بسیط اضافی و حقیقی
است چه بسیط [illegible] منطقی است از بسیط حقیقی زیرا که ما لا جزء له صادق [illegible]

مراد که جزء لا جزء له است برای اینکه جایز است که صفت اجزاء بعض و مرکب اضافی اخص مطلق است
از مرکب حقیقی زیرا که هر مرکب اضافی مرکب حقیقی است و هر مرکب حقیقی مرکب اضافی نیست
برای آنکه جایز است که باعتبار نفس اضافه از او نفی جزء شود و مراد این است معنی ترکیب و در عموم و خصوص
باعتبار این است [illegible] بالنسبه با مرضی [illegible] متقدم وکما یتحقق الحاجة فی المرکب فکذلک
فی البسیط و احتیاج حاجت است در مرکب و وجود آن بسوی محل یا علت [illegible] احتیاج محتاج بعلت است
بسیط نیز در وجود خارجی زیرا که علت احتیاج بعلت امکان است و آن هر دو ممکن است و ماهیت
بقوله بنفسها و کما ان البسیط و المرکب قائم [illegible] بنفسه [illegible] قائم بغیر هستند مثال مرکب
جسم و مثال بسیط جوهر و قد یفتقران الی المحل و کما هو محتاج بمحل و قائم بمحل میباشند در
زمانی که از مقولات عرضیه باشند مثال مرکب سواد و مثال بسیط نقطه [illegible]
[illegible] در احکام [illegible] مرکب است از آن حیثیت که اجزاء [illegible] مقدم
بر مرکب باشند در وجود خارجی و ذهنی و همچنین در عدم خارجی و ذهنی و مصنف [illegible]
[illegible] وجود [illegible] والمرکب مرکب علی تقدم وجودا و عدما بالمعنی الذی [illegible] رجع
و مرکب مرکب است از جزء که آن جزء وجودا و عدما متقدم است بر مرکب چه در ذهن و چه در خارج
لیکن برهان بر [illegible] تقدم [illegible] از جهت اینکه تقدم بحسب وجود [illegible] بالنسبه بجزء
و اما تقدم بحسب عدم پس بالنسبه بجزء ما [illegible] در انتفاء مرکب انتفاء جزء ما کافی است
و محتاج [illegible] اجزاء [illegible] و [illegible] در [illegible] وجود و عدم [illegible] اینکه تقدم
بحسب وجود بالطبع است و تقدم در عدم [illegible] که سابق در عدم [illegible]
[illegible] علت است برای عدم وهو علة [illegible] فتعتبر [illegible] و باعتبار [illegible] رجع
[illegible] و تقدم اجزاء [illegible] علت [illegible] از سبب است [illegible] برای اینکه اجزاء مستغنی از
سبب [illegible] در [illegible] کل [illegible] لازم [illegible] از سبب اگر اعتبار
شود [illegible] بحسب وجود ذهنی [illegible] که تصدیق [illegible] بثبوت جزء برای ماهیت مستغنی

از واسطه باشد

از واسطه باشد آن جزء را [illegible] الثبوت [illegible] و اگر باعتبار [illegible] وجود خارجی آن را [illegible] از
سبب [illegible] اینکه مراد [illegible] از سبب [illegible] باشد زیرا که آن در [illegible] که هر ده
[illegible] از سبب [illegible] و لوازم ماهیت نیز در این [illegible] با جزء باشند [illegible]
واحد [illegible] و [illegible] پس برای جزء [illegible] ماهیت [illegible] مستغنی [illegible] تقدم در ذهن و در
خارج [illegible] از واسطه در اثبات [illegible] بثبوت باشد [illegible] از واسطه در ثبوت [illegible]
از این [illegible] که [illegible] او باشد که تقدم جزء در وجود ذهنی و خارجی باشد [illegible]
[illegible] هر چه جزء برای کل است پس متقدم بر او است و هر چه متقدم بر کل پس جزء آن کل
[illegible] مطلقه [illegible] و [illegible] دیگر که [illegible] باشند [illegible]
از جزء [illegible] باشند زیرا که هر چه جزء [illegible] است او مستغنی از واسطه در اثبات [illegible] و از
واسطه در ثبوت [illegible] و [illegible] مستغنی از واسطه [illegible] برای [illegible] لوازم [illegible] از
[illegible] احکام [illegible] مرکب [illegible] است که اگر مرکب حقیقی باشد بعضی از اجزاء [illegible] بعضی [illegible] باشد [illegible]
[illegible] وجود [illegible] بالبعض الاخر [illegible] البعض و لا [illegible] باعتبار و [illegible]
مراد از [illegible] حقیقیه [illegible] که [illegible] باشد [illegible] لوازم و آثار [illegible]
[illegible] اجزاء و لوازم [illegible] باشند [illegible] و [illegible] اعتباریه که [illegible]
[illegible] باشند [illegible] حقیقیه [illegible] از [illegible] بعضی از اجزاء [illegible] بعضی و [illegible]
[illegible] ممتنع است [illegible] از این اجزاء حقیقیت و [illegible] حقیقیه [illegible]
مانند [illegible] و [illegible] شمول [illegible] اجزاء را [illegible] که هر جزء [illegible] محتاج
دیگر باشد [illegible] اعتبار و [illegible] لازم [illegible] و از [illegible] احکام [illegible] است [illegible] اجزاء [illegible]
[illegible] شوند و [illegible] حینئذ [illegible] فی [illegible] الی [illegible] و قد [illegible] فی
[illegible] و اجزاء [illegible] در خارج [illegible] شوند [illegible] که برای [illegible] از [illegible]
اجزاء وجود [illegible] باشند و [illegible] آن اجزاء دیگر [illegible] از اجزاء [illegible]

بر بعضی دیگر و نه بر کل و اینها اجزاء خارجیه باشند مانند ماده و صورت برای جسم و اجزاء بیت
و سریر برای بیت و سریر و گاهی آن اجزاء متمیز در ذهن میشوند باین نحو که هر یک از این آن
اجزاء موجود بوجود علیحده در ذهن و لیکن در خارج موجود بوجود واحد باشند و از
جمله احکام جزء است که مصنف بدان اشارت فرموده بقوله و قد یعتبر عروض العموم و
الخصوص لها فقد تتناهی و قد تتداخل و در وقتیکه اعتبار شود عروض عموم و خصوص آن
که خصوصی باشد برای اجزاء ماهیت و اعتبار عدم عروض آن گاهی متباین میشوند یعنی بعضی از
اجزاء بر بعضی صدق نمیکنند و گاهی متداخل میشوند یعنی با هم صدق میکنند پس اجزاء متباینه که از
ماهیت اعتباریه مرکب از انسانی و سنگی و همچنین مرکب از سیاهی و شیرینی با اراده
و اما متباینه بطریق اینکه باشند مانند عشره از آحاد و یا شیء که باشند مانند معجون از سواد و
بیاض و یا معقوله باشند مانند اجزاء جسم که هیولی و صورت باشند و همچنین مثال مرکبه
از عفص و حکمه و شیء بعث و قوله تو [illegible] و در بعضی از نسخ ماکه بالفعل و صورت
میباشند و گاهی افراد متمیز شوند اجزاء متداخله مانند یعنی شرط الالی او از مواد و هیولی اگر
از جنسانی افضل باشند و صور هیولی باشند اگر از فصول افضل باشند و قد تکون
محموله فتسمی العقلیة الجنسیة و الفصلیة و گاهی محمول میشوند اجزاء بنحوی که بر آن ماهیت که
و این در زمانی است که لا بشرط اخذ شود محفوظ شوند پس در این هنگام محمولی میشود بر آن اجزاء
جنسیت و فصلیت و منحصر در این قسم باشند زیرا که جزء محمول اگر مشترک باشند آن
جنس و جنسیتی که مختلف است پس آن را جنس گویند و اگر مختص بماهیت باشند و
ممیز او باشد پس آن را فصل گویند و در این کلام اشاره است بسوی آنکه اجزاء
که مواد و صورند و اجزاء که جنس و فصلند یکی بالذات است و دارند و بالاعتبار
تغایر دارند و مثلا واحد و یکی جنس و فصل یکی است و آن است که در وجه باشند

والاجل

و اما جنس در است بنوع و الجنس کالمادة و هو معلول و الفصل کالصورة و هو علة و جنس مانند ماده
است که مرکب حاصل است با آن ماده بالقوه و آن معلول فصل است و فصل مانند صورت است در
کیفیه مرکب حاصل میشود با و بالفعل و آن فصل علت برای جنس است و این کلام اشاره است بسوی
که واجب التحقق است مثلا جنس و فصل برای صحت ترکیب میباشد و اتحاد بوحدت حقیقیه زیرا که
طبیعت جنسیه مانند صورتی اگر در ذهن حاصل شود او مبهم نزد ذهن الامور است که او وقتی عارض
الذات در خارج و منطبق بر تمام حقیقت و اخذه گشت پس جنس و فصل با او اقتضای تمام
یافت متحد میشود و الهام از آن میشود و منطبق بر تمام حقیقت و اخذه میشود پس فصل علت است
برای صفات جنس در ذهن و آن صفات لمبهمی و زوال الابهام است و تحصل است که انطباق بر تمام
حقیقت باشد پس فصل علت است برای جنس از آن جهت که موصوف باین صفات است و علت
فصل باین معنی متحقق است بود از تحقق جنسیت و فصلیت و ما لا جنس له لا فصل له و مرکب که
برای او جنسی نیست پس فصلی هم ندارد و وجه آن از ما تقدم ظاهر است و کلی فصل که تام فهو و آنکه
مراد از فصل تام و فصل قریب است که ممیز از جمیع مشارکات است پس هر چه فصل تام است
ثابت باشد و جنسی داشته فصل قریب نمیگیرد زیرا که تحصل بسبب فصل قریب حاصل میشود
و الا فصل قریب نخواهد بود پس با نیاز از فصل دیگر خواهد بود و لا یمکن وجود جنسین فی مرتبة
و احدة لماهیة و احدة و ممکن نیست وجود جنسی که در یک مرتبه باشد برای یک ماهیت
و سوی مرتبه و احده آن است که احدهما جنس برای دیگری نباشند و الا باید برای هر یک
فصل علیحده باشد پس آن نوع متحقق میشود و این خلاف مفروض است و همچنین ثابت نشد که
ما لا جنس له لا فصل له و ثابت شد امتناع انحصار اجزاء در جنسین و ثابت شد امتناع
انحصار اجزاء در فصولی ثابت شد که ترکیب عقلی در مرکب نمیشود مگر از جنس و فصل
با یکدیگر فلذا فرموده فلا ترکیب عقلی الا منهما پس ترکیب عقلی حاصل نمیشود مگر از
جنس و فصل با هم و یجب تناهیهما و واجب است متناهی بودن جنس و فصل در مرکب

در مرکب حقیقی و الا تسلسل لازم آید برای آنکه فصول علل باشند و اجناس معلولات و تسلسل نحو تصاعد است که
در اینجا لازم نمی‌آید جاری است و در تحقیق معنای عقلی و طبیعی و منطقی لجنس‌ها و کاهیت بسیار از جنس و فصل
عقلی و طبیعی و منطقی چنانکه هر یک جنس برای جنس و فصل بود که گاه باشد از انهم بهای رفتم منقسم بود
پس معلوم جنس جنس منطقی است و معروض او جنس حیوان جنس طبیعی است و مجموع عارض و معروض جنس عقلی
است و همچنین فصل پس معلوم فصل فصل منطقی است و معروض او فصل طبیعی و مجموع عارض و معروض
فصل عقلی است و منها عوالی و سوافل و متوسطات و از جنس و فصل عالی و سافل و متوسطات پس الجسم جنس
جنس عالی است که فوق جز دیگری نیست و اخص از همه جنس سافل که برای او جز جنس نیست و مابین اینها متوسطات
است که فوق جنسی است و جنس نیز او است روی حیوان جسم مطلق تا آخر حیوان تا آن حیوان جسم نامی
و اما فصل پس حیوان فصل فصل جز فصل دیگر منقسم پس فصل جنس عالی را فصل عالی می‌گویند و سافل سافل و متوسط
متوسط چنانکه فرمود و فصل کامل جنس کامل در مرتبه و فصل سافل جنس در مرتبه آنکه اخص است و من الجنس ما هو
مفرد و هو الذی لا جنس فوقه و لا تحته و بعضی از جنس است که آن را جنس مفرد خوانند و او آن است
که نه در تحت او جنس است و نه در فوق او و فصل مفرد نیز آن است که فصل جنس مفرد باشد و چون
از کلام ما قبل ما و بیان شده بود جنس فرق او را ذکر نمود و اما اضافیات و فوق تحتیم [illegible] اتفاق
و ما تحت از جنس و فصل اضافی باشند یعنی امر یک معقول اند با اضافه شیئی دیگر که نوعی باشد یعنی می‌گویند که این
جنس جنس است بالنسبه بفلان نوعی و این فصل فصل است بالنسبه بفلان نوعی و جنس و فصل حقیقی بفلان اند زیرا که
جنس در جواب ما هو واقع می‌شود و فصل هر شیئی باید گاهی جنس و فصل با اسم جمع می‌گویند
در تحت واحد لکن نه بالاضافه شیئی واحد بلکه بالاضافه و بالنسبه بدو شیئی مانند جسم که فصل است
بالنسبه بحیوان و جنس است بالنسبه بتمیع و لا یکن افراد الجنس بالنسبه الی الفصل و جمیع [illegible]
که جنس جنس باشد برای فصل و الا متقوم او خواهد بود و چون ادا شد پس در این مقام
الجسم مطلق از نوعی نمی‌گویند که عبارت از نوعی باشد پس جنس در این مقام الجسم مطلق از نوعی
مرتبه و فصل [illegible] ذاتی نوعی مشتبه در صدق و این مسائل [illegible] فی الحقیقه از مسائل منطقیه است

و هو مبدا الخ

مسئله

و بتفصیل الله در کتب میزان و منطق بیان شده
هشتم در تحقیق ماهیت است بدانکه ماهیت نوعیه از آن حیثیت که ماهیت نوعیه است نفس تصور او مانع
از شرکت نمی‌گردد نیست و تشخص از آن ماهیت نفس تصور او مانع از شرکت است پس بنا بر اینکه از
جهت جزئی باشد که با وجود منع نفس تصور او در شرکت و لغو حمل او از تشخص است و آن جزئی از
عوارض مشخصه نیست که الغیر را مانع التشخص گویند مانند وضع و این و کم مخصوص است و الا لازم می‌آید که
تشخص تسلسل بشدن الله و آن جزئی البطلان است زیرا که جزئی از عوارض و داخل در قوام تشخص و حقیقت
از تشخص نیست بلکه الا عوارض عارضه از تشخص باشند که عروض اینها موقوف بر این است که تشخص تشخص
باشد و ایضا جزئی از آن حیثیت نیست که مانع از شرکت باشد مگر باعتبار شیئی که آن عبارت است از
تشخص است پس تشخص حاجت بکلفه ندارد نباشد و جعه بلکه حاجت آنکه در خارج دارد و از اینجا
حاجت نیست در ذات چنانکه حاجت در وجود چنین است و آنکه تشخص با حاجت می‌شود در
خارج باشد و از اینجا بر حاجت در ذات شیئی باعتبار اینکه تشخص است چنانکه فرمود و التشخص
من الامور الاعتباریه [illegible] تشخص از امور اعتباریه است بدو وجه اول آنکه اگر تشخص موجود
باشد باید برای او تشخصی باشد و نقل کلام بسوی او می‌کنیم پس تسلسل لازم آید کلام دیگر آنکه
تشخص اگر در خارج باشد موقوف است بر وجود و تحصیل از این نوعی برتری این حصه پس اگر تمیز آن
حصه بهمان تشخص باشد دور لازم آید و الا تسلسل ما ذا انتظر الیه من حیث هو امر عقلی و علامات کا
یغیره فی التشخصات فیه پس دور زمانا که نظر شود بسوی تشخص از آن حیث که امر عقلی است
با فیه منشود آن تشخص مشترک با غیر خود در تشخصات در شمال آن تشخص امر عقلی که
تمیز حاجت است و آن معلوم مشترک میان جمیع تشخصات است پس بود از این تشخص با سایر
تشخصات در این امر عقلی شریک شدند باید امتیازی باشد برای آنکه آن تشخص از غیر ش
در این معلوم ما بری که آن نیز تشخصی از تشخصات است لا محاله و مشارک است با آن تشخص در این
معلوم پس احتیاج دارد بتشخص دیگر لکن تسلسل لازم نیاید بلکه منقطع می‌گردد تسلسل بانقطاع
اعتبار فلذا فرمود و لکنه لا تسلسل بل ینقطع بانقطاع الاعتبار لکن احتیاج تشخص بتشخص

به تشخص دیگر موجب تسلسل نیست بلکه منقطع میشود تسلسل بانقطاع اعتبار چنانکه در همه اعتباریات جاریست
بدان منوال است و تحقیق در جواب آن است که مفهوم تشخص عرضیست تابعه که تحت آن از تشخصات
نه آنکه ذاتی باشد برای تشخصات یا شخص و ورای ذات هر یک از تشخصات حاجت بتعین ممیز دیگر نیست و
نه در کلام مصنف تحقیقی بر [illegible] بتأمل [illegible] کلام در تشخص و اما ماهیة التشخص فی نفسه مصنف بدان
اشارت فرموده بقوله و اما ماهیة التشخص فقد تعین نفس الماهیة فلا تتکثر و اما ماهیة التشخص پس
گاهی نفی حیثیت میخواهد بود نفی آنچه سبب اوست حیثیت تشخص میشود نفی نیز او را است که منضم بماهیت
شود تا حاصل شود برای حیثیت تشخص امتیازی از غیر گاهی نفی حیثیت میشود یعنی آن حیثیت حاجت بعلت
در این هنگام معنی انضمام امریکه آن تشخص شود بلکه نفی ذات میشود ممتاز از غیر خواهد بود زیرا که
نفی ذات فاعل و معلول و محتاج بمقام و تعلق ماده نیست مانند واجب و مجردات عقلیه
پس در این وقت آن حیثیت متکثر الافراد نخواهد بود بلکه حیثیت آن منحصر در فرد میشود پس کثرت
کثرت افراد او در حقیقه نخواهد بود نه در حقیقه و سر آن است که اگر آن حیثیت در این هنگام منحصر
در فرد نباشد تخلف معلول از علت تامه لازم آید زیرا که آن حیثیت با تشخص ثابت در هر فردی با علم
تشخص فرد دیگر و قد تستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الى [illegible] وگاهی مستند
میشود تشخص بسوی ماده که متشخص است با ماده با عوارض خاصه که حلول در آن ماده نموده الا
پس تشخص این امور بماده خواهد بود و تشخص آن ماده با عوارض خواهد شد که [illegible] با غیر در
آن ندارد مانند وضع و این [illegible] والله [illegible] مصنف که این حکم مستلزم دور است زیرا
زیرا که تشخص ماده موقوف است بر حلول آن اعراض در او و حلول آن اعراض در ماده موقوف است
بر تشخص ماده و این دور است ولا یحصل التشخص بانضمام کلی عقلی الى مثله و گاهی میشود تشخص
بانضمام کلی عقلی بکلی عقلی زیرا که تقیید معقولات کلیه بعضی ببعضی دیگر در هر مرتبه که باشد
موجب امتناع فرض صدق بر کثیرین نخواهد بود بلکه [illegible] افاده انحصار در فرد نکند و ظاهر
حکم بود از ملاحظه منع کلیت و [illegible] والتمییز [illegible] التشخص و تمیز مغایر با تشخص است

والمصنف

و مصنف میخواهد فرق بگذارد میان تمیز و تشخص و این را بیان کند بقول خود و یجوز امتیاز
کل من الشیئین بالآخر و جایز است امتیاز هر یک از دو شیء با دیگر مانند ظاهر و لیکن زیرا که
تشخص نشود [illegible] و [illegible] بسبب تقییدها دیگر اخص
میشوند از آنها [illegible] پیش از تقیید داشتند بخلاف تشخص هر یک از شیئین با دیگر بانکه از
انضمام امر بغیر متشخص الا حاصل شود پس این جایز نیست زیرا که گذشت آنکه تقیید کلی بکلی
دیگر موجب تشخص نمیشود [illegible] و در بعض از نسخ [illegible] از ما
تقدم این کلام [illegible] والتشخص قد لا یعتبر [illegible] والکلی قد یکون [illegible] فیتمیز و
التشخص [illegible] تمیز و تشخص عموم من وجه است پس یافت میشود
تشخص بدون تمیز در [illegible] که اعتبار مشارکت او با غیر [illegible] از معقولات نشود و یافت
میشود تمیز بدون تشخص در کلی که جزء [illegible] در [illegible] تشخص است در
زمانیکه اعتبار شود مشارکت او با غیر [illegible] از مفهومات

مسئله هفتم

در احوال وحدت و کثرت است و وحدت و کثرت از لواحق هستی باشند و برای
[illegible] که بالذات [illegible] و [illegible] که تحت [illegible] از جمله
احوال وحدت آن است که مغایرت با تشخص دارد لیکن مصنف [illegible] از کلام
در تشخص بسوی وحدت [illegible] مغایرت را بسوی تشخص [illegible] والتشخص یغایر
الوحدة و تشخص مغایرت با وحدت دارد زیرا که طبیعت نوعیه [illegible] از جهت نوعیه
و جنسیه وحدت مطلقه [illegible] لیکن صدق [illegible] متشخص نیستند
و این ظاهر است و هی تغایر الوجود لصدقه علی الکثیر من حیث هو کثیر بخلاف الوحدة
وحدت با وجود مغایرت دارد زیرا که صدق میکند وجود بر کثیر از این حیثیت که
کثیر است بخلاف وحدت که بر کثیر من حیث هو کثیر صدق نمیکند اگرچه صدق میکند
وحدت بر کثیر از این حیث که جمله آن کثیر [illegible] و [illegible] و

ولا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال أسبق وفي كون كل منهما اعرف بالاقسام وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني
المعقولات وكذا الكثرة لكن وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية والمكيالية لا التقابل الجوهري بينهما ثم معروضهما قد يكون واحدا فجهتهما بالضرورة فجهة الوحدة

باعتباری

ومساوق وجودت وحدت زیرا که هر چه واحد است باعتباری موجوددر وهر چه موجود است باعتباری
واحد است باعتباری ولا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ وممکن نیست تعریف وحدت وکثرت مگر
آنکه بر شیء اعرفی تعریف نشد مگر باعتبار لفظ یعنی مگر آنکه تعریف لفظی شوند تا وجود چونکه وهي والكثرة عند العقل
والخيال أسبق وفي كون كل منهما اعرف بالعكس بالاقسام یعنی وحدت در نزد عقل اعرف است از کثرت
وکثرت اعرف است در نزد خیال وانچه مراد از اقسام است چه معنی عبارت آن است که وحدت وکثرت
تقسیم میکنند باسویه اعرفیت را در نزد عقل وخیال پس اگر میکنند وحدت اعرفیت را در نزد عقل واگر
میکنند کثرت اعرفیت را در نزد خیال وليست الوحدة امرا عينيا وحدت امری نیست که وجود خارجی
داشته باشد که زائد بر ماهیت باشد بحسب وجود خارجی والا لكان للوحدة وحدة ايضا لا محالة پس بر آن
وحدت وحدت دیگر خواهد بود وهكذا الى ما لا نهاية لازم آید بلکه وحدت عارض ماهیت است در خارج وزائد بر آن است
در عقل مانند وجود وتحقق بل هي من ثواني المعقولات بلکه وحدت از معقولات ثانیه است وكذا الكثرة لكن
وهمچنین کثرت از معقولات ثانیه است زیرا که کثرت ملتئم از کثرت وحدات است پس آن ... است وتقابلهما
الاضافة العلية والمعلولية والمكيالية لا التقابل الجوهري بينهما وتقابل میان وحدت وکثرت
عرضی است برای آنکه وحدت وکثرت معروض میشوند برای اضافه وتشقیق علت که وحدت است ومعلول است
که کثرت است زیرا که وحدت مقوم کثرت است وکثرت معلول ومتقوم بوحدت است وتقابل ایشان
تقابلی است که برای اضافه مکیالیه ومکیلیت است زیرا که وحدت مکیال برای کثرت است زیرا که وحدت
فانی میکند کثرت را اگر وحدة را زایده بعدد اخری از آن حذف کنی کثرت فانی نمیشود ... کثرت است
وکثرت مکیل است بوحدت وعلیت ومعلولیت وهمچنین مکیلیت ومکیالیت متضایفان بالذات
میباشند پس معروض ایشان که وحدت وکثرت است متضایفان بالعرض شده باشد ومقابل وحدت
وکثرت تقابل بالذات نیست ثم معروضهما قد يكون واحدا فجهتهما بالضرورة پس از این
معروض وحدت وکثرت کاهی یکی شود پس بالضرورة وبالبداهة باید برای ذو جهة
واحده باشد چه جهتی وحدت وکثرت در موضوع واحد از حیثیت ممتنع است فجهة الوحدة ان

لم تقوم

ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لهما فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع وبالعكس ص

ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لهما فالوحدة عرضية پس جهت وحدت اگر مقوم وذاتی جهت
کثرت اگر نباشد نحو جزئیت وعارض نشود آن جهت وحدت کثرت را یعنی وجهت وحدت غیر خارج
از آن کثرت نباشد وخارج محمول باشد پس آن وحدت را وحدت عرضیه گویند مثلا زیرا که
کلمه مشترک نسبت نفس بسوی بدن این نسبت تدبیر است لکن بنا بر معنی این است که هر دو متحد در
تدبیر اند واین وحدت در تدبیر مقوم آن دو وعارض آن دو نیست یعنی محمول نیست نه محمولات
ونه مشتقات زیرا که مدبر نفس ونیاد رج ... است نه نسبت ایشان واین وحدت عرضیت زیرا که
اتصاف جهت کثرت بأین وحدت عرضیت وبالذات نیست چه اتصاف نسبتین در مثل
مذکور بوحدت از حیثیت التأثیر بالعرض است وبتبعیت اتصاف نفس وملک است بوحدت
از حیثیت التأثیر بر نحو وصف شدن موصوف بمتعلق به وان عرضت كانت موضوعات او
محمولات عارضة لموضوع وبالعكس واگر در ما نحن فیه مستقام عارض شود جهت وحدت جهت کثرت
را مانند وحدت قطن وثلج از حیثیت البیاض که قطن وثلج بر اتحاد کننده میباشند وحدت
دارند حیثیت ابیض یعنی بیاض پس ابیض جهت وحدت است وعارض شده است مر ذات قطن و
ثلج را که جهت کثرت میباشند فاسحبانکه در وحدت کاتب وضاحک از انسان که ایشان
پس آن که جهت وحدت است بر آن کاتب وضاحک است زیرا عارضی ایشان است یعنی مذکور
یعنی خارج محمول است پس در این صورت جهت کثرت موضوعات با محمولات باشند که عارض
موضوع واحد میباشند که جهت وحدت آن محمولات است وبالعکس یعنی معروض برای محمول واحد
میشوند که جهت وحدت آن موضوعات است پس قول مصنف عارضة لموضوع صفت است برای
محمولات وقوله او بالعكس عطف بر اوست تا صفت از برای موضوعات باشد بر طریق
لف ونشر غیر مرتب یعنی معکوس الترتیب وحاصل کلام آنکه جهت کثرت در این قسم یعنی در جایی که جهت
وحدت عارض جهت کثرت شود وآن را واحد بالعرض میگویند در بعضی از صور موضوعات برای
وحدت ودر بعضی از صور محمولات باشند برای جهت وحدتی واوها را واحد بالمحمول نامند

واحد
وتا نرا بالموضوع ودر تعیین بعضی بموضوعیت وبعضی بمحمولیت با آنکه عارض باین معنی مذکور
با موضوع معنی مرقاه دو مبتنی است جهت آنکه جایز است که هریکی موضوع شود برای دیگری و دیگری محمول
باشد برای او وآن است که بعضی بالطبع موضوع باشد مانند فعلی ونحو درمثال اول وبعضی
بالطبع محمول باشد مثل کاتب وضاحک درمثال دوم وآن قوت فوحدة جنسیه او نوعیه
او فصلیه واکرچه وحدت مقوم جهة کثرت باشد پس وحدت جنسیه مثال باشند مانند وحدت انسان
وفرس درحیوان یا نوعیه مثال باشند مانند وحدت زید وعمرو درانسان یا فصلیه مثال باشند مانند وحدت
زید وعمرو درناطق بعدان وقد تسمی بالمعرض وضاهی وکاهی معروضی وحدت غیر معروضی کثرت می شود
وآن واحد بالعدد است لکن معروضی کثرت متصور نیست که معروضی وحدت باشد برای آنکه هر کثیر
پس آن وآحادست ازحیثیت آحادست چنانکه کذشت پس منقسم معروضی وحده آنست که معروضی کثرت نیست
موضوع مجرد وعدم الانقسام لاغیر وحدة شخصیه بمقبول مطلق پس موضوع که مجرد وعدم انقسام
نه غیر آن یعنی برای او معنی وورای عدم انقسام نباشد واراده کند بموضوع ذات را یعنی آن ذاتی را
که مفهوم آن مجرد وعدم الانقسام است وآن وحدت شخصیه است یعنی تشخص است از اشیای که مفهوم وحدت
چه مفهوم وحدت واحد من حیث الذات است که کثیر من حیث الافراد است پس واحد داخل در
منقسم نیست وبمقبول مطلق اشاره است بسوی وحدتی که مبدأ عدد است یعنی موضوع آن چنانکه مفهوم
آن مجرد وعدم انقسام است ووحدت شخصیه است که از آن تعبیر بوحدت مطلقه میشود بدون تقیید با آن
نحو که کفته شود وحدت نقطه یا خط وکذا آن پس اضافه موضوع بسوی مجرد وعدم انقسام از قبیل اضافه
بیانیه است واما نقطه آن چیزیست که مفهوم زاید از وضع واکر موضوع مجرد عدم انقسام نباشد بلکه
مفهومی داشته باشد که زاید بر عدم انقسام باشد وآن مفهوم زاید صاحب وضع باشد پس آن
موضوع را نقطه شخصیه کویند ودر بعضی از نسخ شخصیه بعد از نقطه واقع او مفارق الالم بعضی
ذو وضع واکر صاحب وضع نباشد آن را مفارق شخصی نامند مانند عقل ونفس چنانکه نسخ
رکسی مثال زده است بدان آن لم تقبل القسمة الی التقسیم در صورتی است که موضوع وحدت قبول

قسمت نکند

قسمت نکند یعنی نه از حیثیت طبیعتش باشد که وحدت عارض او باشد مانند آب واحد وخط واحد وانا
فهو مقدار او جسم بسیط او مرکب واکر قبول قسمت نمود پس آن مقدار شخصی است اکر بالذات
قبول قسمت کند جسم بسیط است بنابر مذهب مصنف درنفی هیولی مانند آب ومراد از بسیط درینجا آنست
که کل وجزء در اسم واحد باهم مشترک باشند وجسم مرکب است ومرکب مقابل بسیط است پس مراد از
آن قبول انقسام بسوی اجسام مختلفة الحقایق خواهد بود ویسمی هذه الاقسام او ما سوی الحق
بالوحدة وبعضی اقسام وحدت را نیز بعضی دیکرست بوحدت یعنی وحدت مقول بتشکیک است
بر ما تحتها اولی واحد بالشخص او را بوحدت از واحد بالنوع وواحد بالنوع را اولی است از
واحد بالجنس وهکذا والهوهو علی هذا النحو لفظ هوهو لفظ مرکب است که اسم شد ولی از آن
معرف بلام شد ومراد از آن حمل ایجابی بر سبیل مواطات یعنی حمل هوهو مانند وحدت است درانقسام
بسوی اقسام پس ایجاب که کفته شود حقه وحدت با مقولیت یا عارضیه ایجابی است هوهو مقصور می شود
در شخص واحد من حیث هو هو واحد نیست وحدت وایجابی هوهو مانند وحدت است در تشکیک یعنی
بعضی از اقسام حمل مواطات او را اولی باشند از بعضی دیکر والوحدة فی الوصف العرضی والذاتی
تنوع باسامیها تسمی بسم المضاف الیه وحدت در وصف عرضی وذاتی اسمای آن مختلف میشود باختلاف
مضاف الیه پس وحدت در نوع را مماثلت کویند ودر جنس را مجانست ودر کیف را
مشابهت ودر کم مساوات ودر وضع موازات ودر اضافه مناسبت ودر اطراف مطابقه کویند
والاتحاد محال وحدت چه اتصال باشد مانند جمیع اجزاء در ظرف واحد یا وحدت اجتماعیه
باشد چون امتزاج آب وتراب که پس ممکن طینی باشد یا نحو کون وقف باشد مانند آب و
هوا که مختلط شوند هوا واحد شود پس این اقسام جایز بلکه واقع است لکن اتحاد اثنین یا پس
نحو که شی بعینه بدون آنکه زایل شود از معنی او شی دیکر شود یا منضم شود الی شی بعینه شی
دیکر مانند آنکه زید بعینه عمرو شود محال است زیرا که بعد از اتحاد اکر هر دو موجود
شوند پس اثنین خواهند بود واکر یکی معدوم شود پس یک فنا شد ودیکری باقی والا هیچ.

موجود نشود پس فناء هر دو می‌شود و این‌ها همه خلاف مفروض است فالاولی هو السعید عن جهتی تغایر و اتحاد
و در بعضی از نسخ باقی بود از اتحاد و علی ما سلف والاولی نوع حمل هو هو است اشاره است که صاحب را که جهات
تغایر است و دیگری جهت اتحاد و چنانکه در بحث حمل گذشت که حمل ایجاب باشد اشاره می‌کند اتحاد و طرفین را
از جهتی والا خواهد هم حکم شود بوحدت اثنین و محال است و اشاره می‌کند تغایر موضوع و محمول را از
جهتی والا حمل شیء بر نفسی شود والوحدة لیست بعدد و وحدت عدد نیست چه عدد آن است که در
روا نیفتد و صحیح باشد و یافت شود در او واحد و وحدت در او انقسام نیست بسوی وحدات بل هی مبدء
للعدد المتقوم بها لا غیر بلکه وحدت مبدء عددی است که متقوم بوحدات است نه غیر وحدات و اذا
اضیف الیها مثلها حصلت الاثنینیة وهی نوع من العدد و در زمانی که اضافه کرده شود بسوی آن وحدت
مثل وحدت پس اثنینیة حاصل می‌شود و بعدها و اثنینیة نوعی از عدد است لیکن در آن نیز خلاف
است پس بعضی عدد بودن او را هم منکر شده‌اند به اثنانی رفع اقل است چنانچه گفته فرد اول
عدد بشود زوج اول [illegible] عدد نیست ثم تحصل الانواع لا تتناهی بتزاید واحد واحد مختلفة
الحقایق یعنی پس از آن حاصل می‌شود بعد از اثنینیة انواع بالاتناهی و حاصل این است که بر او چیزی نتوان
زیاد کرد بزیادت یکی یکی که انواع را حقایق مختلفه است زیرا که هر یک را از انواع علیحده است مانند
صمم و منطقیت و تجذر [illegible] و کل واحد منها امر اعتباری یحکم به العقل علی الحقائق
اذا انضم بعضها الی بعض فی العقل انضماما مخصوصا و هر یک از انواع عدد امر اعتباری است که متقوم
بوحدات است که آن امر اعتباری است که حکم می‌کند آن را یعنی عقل بر حقایق در هنگامی که منضم شود
بعضی از آن حقایق بسوی بعضی در عقل انضمامی که مخصوص نوعی باشد از عدد مانند آنکه انضمام کند
دو دفعه باره یا بغیر مثل اگر واحد در عقل منضم بواحد شود اثنینیة حاصل می‌شود و اگر واحد دیگر
بآن منضم شود عقل حکم بثلاثه می‌کند والوحدة قد تعرض لذاتها و مقابلها و وحدت گاهی عارض
عارض ذات متصف می‌شود یعنی گفته می‌شود وحدة واحدة و گاهی وحدة و وحدت عارض مقابل
متصف می‌شود یعنی می‌گویند عشرة واحدة و ینقطع بانقطاع الاعتبار و در عارض شدن وحدت

تسلسل لازم نیاید که

تسلسل لازم نیاید بلکه منقطع می‌شود بانقطاع اعتبار چنانکه در همه اعتباریات چنین است چنانکه
گذشت و قد تعرض لما شارکه و گاهی برای وحدت شرکت حاصل می‌شود چه وحدت زید و شریک است
وحدت عمرو را فیتخصص بالمشهور لیکن تخصیص داده می‌شود آن وحدت مطلقه مشترک
فیها بجهة الاضافة با یک شده باشد و وحدت زید در مثال مزبور و بعضی از مضاف الیه مشهور است
بسوی آن است که آن مضاف الیه معروض می‌شود برای اضافه وحدت و لیکن از آن نمی‌باید که
معروض اضافه در اضافه مشهور بوده می‌گویند و کذا التقابل مقابل وحدت که کثرت است نیز گاهی
آن نیز عارض می‌شود برای او و شرکت لیکن تخصیص داده می‌شود مضاف الیه مانند عشرة که عارض
آحاد زنان می‌شود که شرکت دارد با عشرة که عارض آحاد مردان می‌شود که امتیاز [illegible]
باضافه آن عشره است بسوی معروض او و اضاف الی معروضها باعتبار [illegible] و اضافه
می‌شود وحدت بسوی معروض خود [illegible] باعتبار آنکه وحدت او است [illegible]
باعتبار آنکه [illegible] وحدت [illegible] در او است و [illegible] نیست که هر دو اضافه اند و لیکن
متقابلان باعتبار [illegible] و اضافه می‌شود وحدت بسوی مقابلش که کثرت است باعتبار آنکه
که آن [illegible] آن وحدت است مقابل کثرت و کذا المقابل و همچنین است مقابل وحدت
که کثرت است [illegible] برای او [illegible] اضافه است [illegible] که کثرت است
برای معروض خود [illegible] کثرت در موضوعی [illegible] مقابل
وحدت است و یعرض له ما یستحیل عروضه لها من التقابل المتنوع الی الانواع الاربعة ا
یعنی تقابل السلب والایجاب وهو راجع الی القول والعقل والعدم والملکة وهو الاول
مأخوذا باعتبار خصوصیة [illegible] وتقابل الضدین وهو وجودیان وتقابل کسی
هو وما قبله فی التحقیق والمشهور وتقابل التضایف در بعضی از نسخ والتضایف
دارد باسقاط تقابل و در بعضی از نسخ بدل المشهوری والمشهور دارد و در بعضی
از نسخ والمشهوریة دارد و در قوشچی القول والعقل در بعضی از نسخ بلکه الکثرة

مگر اکثر نسخ الفقه دارد یعنی عارضی شود برای متقابلین وحدات که اکثرت است جزئی که حمل است که عارضی وحدت
شود وان عبارت است از تقابل چه تقابل باید میان اثنینی باشد چنانچه اثبات [illegible] علی
نیز بران دال است یعنی تقابل عارض وحدات نمی شود برای ارتفاع اثنینیت ذرا و تقابل عبارت
است از انکه متقابلین بنا بر تنکیر و یا اثنینی مطلق ممتنع باشد اجتماع ایشان در موضوع واحد
در زمان واحد یا در محل واحد در یک جهت در زمان واحد از جهت واحده یعنی ممتنع است اجتماع ایشان بنابر مذکور بر دال
میرود از ان تعریف باستثنای اجتماع ایشان وبقید امتناع اجتماع در واحد بیرون رفت
انچه ممکن الاجتماع است مانند سواد و حلاوت وداخل شدند مجتمع در وحد در فرد موضوع
مانند سواد زنجی و بنا بر اولی وبقید وحدات وحدت داخل شد الوت و بنوت که جمع در
زید شوند از انسبت یکی به پدر زید بعمل دیگر پسر عمرو ونقل وبقید وحدت زمان بیرون رفت مجتمع
در واحد در دو زمان وبقید اجتماع از ان بیرون است چه صدق میکنند اجتماع متقارنه در مرتبه و یا وصف
دیگر الحرصه [illegible] در ارتفاع متقارنه در زمان است وان تقابل [illegible] منقسم بچهار نوع است
زیرا که یا تقابل سلب و ایجاب است وان راجع است بسوی حمل یعنی وصف لفظی و بسوی عقل
یعنی وصف ذهنی و یا عقد با دال حاصله یعنی عقد قلبی یعنی ان از عقود عقلیه است که وارد می شود
بر انچه در عقل است یعنی برای ایجاب وسلب وصف خارجیت زیرا که سلب و ایجاب
نسبتی باشد که تحقق ندارند مگر در ذهنی مانند قضیه معقوله و یا در لفظ مانند قضیه ملفوظه
یا تقابل ملکه وعدم است [illegible] قسم ایشان تقابل ایجاب وسلب است که ماخوذ شده است با [illegible]
خصوصیت که ان خصوصیت عبارت است از [illegible] که قابل ما [illegible] است
بالجمله که ان سلب نه سلب ایجاب مطلق باشد ملکه سلب [illegible] باشد برای جزئی که شانش
که [illegible] ایجاب است مانند عمی و بصر [illegible] قابل ایجاب [illegible] اگر معتبر باشد در قابل
بحسب شخص ان در وقت الاتصاف او بعدم [illegible] ان را عدم و ملکه مشهور [illegible] مانند
کوسجیت برای فاقد لحیه [illegible] بسبب مرض واگر اعتبار شود [illegible] مذکور باین نحو که

الاعتبار لکون

اعتبار شود قبول ان بحوالطاقت چه بحسب شخص باشد در وقت الاتصاف بعدم چنانکه گذشت یا در
غیر وقت یا بحسب نوع یا جنس قریب یا جنس بعید مانند کوسجیت برای [illegible] و عمی برای اکمه یا
عقرب و عدم حرکت ارادی برای جسم که قابل حرکت است بحسب جنس بعید که جسم مطلق
است که فوق حیوان است یعنی ان را عدم و ملکه حقیقیان گویند یعنی حقیقی از تقابل عدم و ملکه اعم
از مشهوری از تقابل عدم و ملکه است که قسم از اقسام تقابل تقابل متناقض است یعنی اگر شرط شود
که مبدا [illegible] غایت خلاف باشد مانند سواد و بیاض یعنی ان را ضدان حقیقیان خوانند
و اگر شرط [illegible] مانند حمرت و صفرت یعنی ان را ضدان مشهور [illegible] خوانند چنانکه [illegible]
است یعنی [illegible] حقیقی اخص از مشهوری [illegible] تقابل عدم و ملکه و این [illegible] قول مصنف
[illegible] هو وما قبله فی التحقیق والمشهوریه [illegible] از اقسام تقابل تقابل تضایف است و ان
تعقل [illegible] است [illegible] تعقل شود [illegible] دیگر مانند الوت و بنوت و وجه انحصار
تقابل در اقسام اربعه ان است که متقابلان یا وجودی [illegible] یا نه بنابر اول یا تعقل
هر یک [illegible] دیگر است ان را متضایفان [illegible] خوانند واگر نه ان را متضادان [illegible] دانند
و بنابر ثانی یکی وجودی است [illegible] عدمی اگر اعتبار شود [illegible] که موضوعی قابل
وجودی باشد یعنی ان را عدم و ملکه خوانند واگر نه ان را ایجاب و سلب [illegible] نامند و [illegible] تحته
الجنس باعتبار عارض [illegible] کلام صواب [illegible] اعتراض است تقریر [illegible] انکه تضایف جنسی است
برای تقابل زیرا که تضایف صدق میکند بر تقابل [illegible] میشود که تضایف قسمی
از اقسام تقابل [illegible] حاصل جواب انکه مندرج است در تحت تضایف جنسی که
تقابل باشد که جنسی از اقسام است لکن باعتبار عارض یعنی مفهوم تضایف عارض شد
برای دو مفهوم تقابل یعنی مفهوم تضایف [illegible] هو اعم از مفهوم تقابل است واز
[illegible] که [illegible] برای [illegible] از تقابل اخص [illegible]
انکه مفهوم [illegible] هو هو اعم از مفهوم [illegible] واز این [illegible] که معروض

علیهما

معلوم شد یعنی کلیات خمس است اشی است و مقولیتهما بالتشکیک و مقولیت تقابل بر
اقسام اربعه بنحو تشکیک است و تشکیک در ذاتیات نیست پس معلوم شد که تقابل عرضی است
برای انواع اربعه و شاید ها هذه الحصة فیه الخلف و شاید انواع تقابل باقسام
اربعه بنحو تشکیک است و تشکیک در ذاتیات نیست پس معلوم شد در تقابل تقابل
ایجاب و سلب است چه منافات در اجتماع که حقیقت تقابل است در میان شیء و
رفع آن شیء منافات بالذات است بخلاف منافات میان شیء و غیری که بالعرض
است و چون مصنف فارغ شد از ذکر اقسام تقابل و احکام تقابل الکون
شروع کرد در احکام اقسام تقابل سوای تضایف که آن در بحث اعراض مذکور است
پس فرمود فصل الاول التناقض یعنی اول که تقابل ایجاب و سلب باشد آن را
تناقض گویند پس تناقض نقیض شیء رفع آن شیء است و تحقق فی القضایا بشرائط ثمان
و متحقق نمی شود تناقض در قضایا مگر به هشت شرط اول وحدت موضوع پس اگر اختلاف
داشته باشد تناقض نیست چون زید قائم و عمرو لیس بقائم دوم وحدت محمول پس
اختلاف آن تناقض نیست چون زید کاتب و زید لیس بشاعر سوم وحدت زمان
پس اختلاف در آن تناقض نیست چون زید قائم ای نهارا و لیس بقائم لیلا چهارم
وحدت مکان و اختلاف فیه چون زید جالس فی السوق و لیس بجالس فی الدار پنجم وحدت
شرط و اختلاف فی مثل الجسم مفرق للبصر بشرط کونه ابیض و لیس بمفرق البصر بشرط
کونه اسود ششم وحدت اضافه و اختلاف فی مثل زید اب لعمرو و لیس باب یعنی
لبکر هفتم وحدت جزء و کل و اختلاف فی مثل الزنجی اسود ای بعضه و لیس
باسود ای کله هشتم وحدت قوه و فعل و اختلاف فی مثل الخمر
مسکر بالفعل و لیس بمسکر بالقوة و هذا فی القضایا الشخصیه و این
شرائط ثمانیه کافیه در قضایای شخصیه است که موضوع آن شخص و جزئی حقیقی باشد

واما المحصورة

واما المحصورة فشرطها تاسع هو الاختلاف فیه فان الکلیتین قد تکذبان و اما قضیه محصوره
پس در تناقض محتاج بشرط نهم است و آن این است که اختلاف در حصر داشته باشند
باین نحو که یکی کلی باشد و دیگری جزئی زیرا که قضیه کلیه مثل قضیه کلیه جائز است که
کاذبه باشند پس بر شرط کذب هر دو با تحقق شرائط ثمانیه کاذبه زیرا که کذب صادق
است چون کل حیوان انسان و لا شیء من الحیوان بانسان و الجزئیتان قد تصدقان
و دو قضیه که هر دو جزئیه باشند ممکن است که صادق باشند چون بعض الحیوان انسان و لیس
بعض الحیوان بانسان پس باهم تناقض ندارند پس تناقض اختلاف قضیتین است
بنحوی که صدق هر یک لذاته مستلزم کذب آن دیگر باشد و این شرائط در قضایا
مطلقه است و فی الموجهات شرط عاشر و هو الاختلاف فی الجهة لکذب الاختلاف
لا الممکنتین صدقا و لا کذبا و در موجهات از قضایا با شرط دهم دارد * آن
اختلاف در جهت است پس اگر اختلاف در جهت نباشد تناقض نیست برای صدق ممکنتین
و کذب ضروریتین در ماده امکان با تحقق شرائط تسعه مثلا بعض الانسان کاتب با
الامکان و بعض الانسان کاتب بالضروره و لا شیء من الانسان بکاتب بالضروره
و باید این اختلاف در جهت اختلافی باشد که حکمی باشد که جمع شوند در صدق و نه
در کذب زیرا که تناقض بمحض اختلاف در جهت بنحو اطلاق متحقق نمی شود زیرا که ممکنه
و مطلقه با تحقق شرائط عشر متناقض نیستند در ماده امکان با اینکه ضروریه و
مطلقه در ماده امکان متناقض نیستند و چون مصنف فارغ شد از احکام
تقابل سلب و ایجاب و سلب الکون شروع کرد در احکام تقابل عدم و ملکه پس فرمود
و اذا قید العدم بالملکة فی القضایا سمیت القضیة معدولة و در زمانی که
مقید شود عدم ملکه پس در قضیه با محمول شود آن قضیه را معدوله گویند و اما
نسبت بمذهب کسی است که در معدوله گفته است که لا بد است اینکه محمول او عدم ملکه باشد

وهی تقابل الموجبة صدقا و این معدوله مقابل وجودیه است که موجبه محصله باشد از جهت صدق کوان چه ممتنع است که صدق کند کاتب و لا کاتب بر موضوع واحد در زمان واحد از جهت واحده لا کذبا لامکان عدم الموضوع فیکذبان و تقابل در کذب ندارد برای آنکه حکمی است که معدوم باشد موضوع و در این صورت معدوله و موجبه محصله هر دو کاذب می شوند

پس تقابل در کذب ندارند و قد یستلزم الموضوع احد الضدین بعینه او لا بعینه او لا یستلزم شیئا منهما عند الخلو و عند الاتصاف بالوسط و چون مصنف از احکام تقابل عدم و ملکه فارغ شد اشاره کرد با حکام تقابل تضاد و بیان کرد که گاهی لازم دارد موضوعی احد الضدین را بعینه مانند لزوم بیاض را بعینه یعنی مستلزم یک ضد غیر معین است مانند جسم که مستلزم صحت و یا مرض است و گاهی مستلزم نیست واحد معین از ضدین را و نه غیر معین را در وقت خالی از این نیست یا خالی است از ضدین و از وسط مانند فلک که خالی است از حرارت و برودت و وسطه میانه حرارت و برودت و قولش عند الخلو اشاره به این است و یا متصف بواسطه بین الضدین است و بدین اشاره کرده مصنف بقولش و عند الاتصاف بالوسط مانند ماء فاتر که متوسط میانه حار و بارد و این در صورتی است که اسم محصل برای او باشد و یا آنکه اسم محصل ندارد و ملکه عبارت در او ملفوظ میشود از او بسلب طرفین مثل لا عاسر و لا حاسر و لا یتعقل للواحد ضدان و تعقل نمیشود برای امر یک شیء دو ضد زیرا که اگر شیء واحد باشد و برای او اضداد باشد پس یا متفق اند اضداد آن واحد الضدیت از یک جهت است یا از جهات کثیره است بنابر اول ضدان شیء فی الحقیقه امر واحد است که او را تقریر کرده ایم و بنابر ثانی شیء ذو جهات کثیره میشود مانند آنکه ضد حار است از آن جهت که بارد است و ضد اسود است از آن جهت که ابیض است پس تضاد حقیقی مابین الحرارة والبرودة و مابین السواد والبیاض است پس آنچه که فرض وحدت آن شده بود اضداد کثیره است نه واحد ملکه کثیر برای او اضداد کثیره است پس واحد نا بود واحد برای او نخواهد بود مگر ضد واحد و هو

منفی عن الاجناس

منفی عن الاجناس و مشروط فی الانواع بانحاد الجنس و تضاد ملکه تقابل است که منقسم بود از جهات منفی است ملکه تضاد عارض نمیشود انواع اجزاء را و تضاد در انواع اخیره مشروط است بدخول آن انواع در تحت جنس سافل واحد مانند سواد و بیاض که مندرجند در تحت لون که جنس قریب این ان است و هستند ایشان در این دو حکم استقرائی است و چون در این مقام توهم میرفت که تضاد میانه انواع راجع به فصل ایشان است چه جنس مشترک میانه هر نوع باشد است پس تصور نمیشود تضاد از جهت جنس و فصول لازم ندارد دخول آنها در تحت جنس واحد پس واجب نیست دخول ضدان در تحت جنس واحد و مصنف اشاره به رفع این توهم فرموده بقولش و حمل الجنس والفصل واحد حمل و فصل واحد است پس ایشان متحد در وجود هستند که یک وجود معینه است در واقع و تمایز بحسب مفهوم است و تضاد ملکه تقابل از احکام وجود است و راجع بوجود است در حقیقت پس فصول تضاد ایشان بعینه تضاد انواع است در واقع و فصول داخل در تحت جنس نیستند در واقع مانند دخول انواع در تحت جنس

الفصل الثالث فی العلة والمعلول

و در این فصل چند مسئله است **مسئلۀ اولی** در تعریف علت و تقسیم او است بسوی اقسام اربعه فلنذکره کل شیء یصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلک الامر والامر معلول له و هر شیء که صادر شود از او امری یا بالاستقلال یا بالانضمام دیگری پس آن شیء علت است برای آن امر و آن امر معلول است برای آن شیء و این تعریف بر آن علت فاعلیه صدق میکند نه سایر علل زیرا که آنها را تاثیری نیست پس صحیح نیست تقسیم علت فاعلیه با این معنی را بسوی علل اربع و این ایراد از قوشچی است بجهت متابعت شارح شرح تجرید و لکن حق آن است که جواب داده شود بآنکه صدور اعم از صدور و حصول است چه تاثیر باشد یا حمل باشد یا بعث بر تاثیر باشد صدور تقوم باشد و ممکن است که ... سایر علل بالانضمام بسوی فاعل علت صدور باشند و ممکن است ایضا آنکه گفته شود که این تعریف برای فاعل است و لبودن بالمقایسه

ودرارادة تعریف ...

معلولی شوند بایی نحو که علت بغیر فاعلیه آنست که صادر شود از شیء با انضمام امری بسوی او

وهی فاعلیة ومادیة وصوریة وغائیة وآن علت بر چهار قسم است علت فاعلیه مانند نجار برای سریر

ومادیه چون پاره خشب وغائیه مانند نشستن بر سریر وصوریه که عبارت از هیئت سریر باشد

وبیان انقسام آنست که علت شیء بمعنی ما یتوقف علیه یا داخل در او است ویا خارج اگر داخل

باشد پس وجود شیء با او یا بالفعل است واو علت صوریه است ویا بالقوه است واو علت مادیه است

واگر خارج است پس شیء بسبب آن علت شود است آن را علت فاعلیه خوانند یا برای خاطر او است

آن را علت غائیه گویند وآن دو علت بر ما تقدم را علت ماهیت گویند ودو علت اخیر را

علت وجود خوانند اصل مسئله دوم در احکام متعلقه بعلت تامه است از این جهت

که مستقله وتامه است پس از جمله احکام امتناع تخلف وجود معلول است از وجود علت تامه و

چون عمده در وجود علت تامه فاعل است زیرا که تاثیر وایجاد که اصل است در علیت از

فاعل است پس مصنف تعبیر کرد از علت تامه بفاعل مستجمع شرائط تاثیر وبرای اشاره

بمعنی تصریح کرد مصنف که فاعل مستند تاثیر است پس فرمود والفاعل مستند للتاثیر وعند وجوده

بجمیع جهات التاثیر یجب وجود المعلول وعلت فاعلیه مستند ومنشأ تاثیر است ودر نزد

وجود فاعل که مستجمع جمیع ما یتوقف علیه التاثیر که آن را علت مستقله وتامه مینامند واجب است

وجود معلول والا پس فرض میکنیم وجود معلول را با فاعل در زمانی وعدم آن را در زمانی دیگر پس

وجود آن معلول در این زمان اگر بجهت امری است که در آن زمان دیگر نبود پس آن فاعل مستجمع جمیع

ما یتوقف علیه تاثیر نشد وآن خلاف مفروض است واگر برای امری نیست پس لازم میآید ترجیح

احد متساویین بی مرجح زیرا که ترجیح حاصل از فاعل مشترک با هر دو زمان است وچون

بعضی رفته اند بسوی وجوب مقارنت علت بعدم معلول را وازین جهت علت افتقار را

حدوث دانسته اند نه امکان لهذا مصنف الی مذهب ایشان رد فرمود بقولش ولا

یجب مقارنة

ولا یجب مقارنة العدم ونه واجب است مقارنت علت بعدم معلول را زیرا که سابقا دانسته شد

از جواز استناد قدیم بسوی موثر برای اینکه علت افتقار امکان است واز جمله احکام علت

ومعلول آنست که معلول در بقا احتیاج بعلت تامه دارد واز این جهت که تامه است احتیاج که

در ابتدا وجود احتیاج بود چنانکه مصنف فرمود ولا یجوز بقاء المعلول بعده وجایز نیست بقاء

معلول بعد از فاعل مستجمع جمیع جهات تاثیر از این جهت که جامع جمیع تمام جهات تاثیر است ومراد این

است که بعد عدم شود فاعل از این جهت که تام است معلول موجود شود باید ووجه عدم جواز آن

آنست که علت افتقار امکان است وامکان لازم ماهیت ممکن است وحاصل این کلام مصنف

در قوه این بود که جایز نیست بقاء شیء از معلول بعد از شیء از علل ابتدا از آن مستثنی فرمود

علت معده را وکیف وان جاز فی المعد الذی هو من العلل اگرچه جایز است بقاء معلول بعد

از انتفاء علت معده اجتماع که او نیز از علل محسوب است زیرا که معد معد است لعدم شیء که طاری

بر وجود او میشود مانند حرکت که از وجهی ونهایتی وصول بمقصود حاصل میشود وبلفظ جایز تعبیر کرد

اشاره کرد برای آن است که بمجرد معد که بعدم معدوم طاری بر وجود او باشد پس قطع نظر از تاثیر

علل وشرائط پس باقی میماند معلول وجایز است که جمیع گشته شوند سایر علل پس معلول باقی بماند پس

بقاء معلول بعد از معد در مرتبه آن مرتبه جواز وامکان است وباید دانست که دلیل مذکور که علت

افتقار را امکان است دلالت دارد بر امتناع بقاء معلول بدون علت واما اینکه آن علت

مبقیه همان علت موجده است پس این را دلالت ندارد وکلام مصنف مشعر بر تغایر است بلکه

واجب است که همان تاثیر را اراده شود چه بقول ول سابقا گذشت که حکمی در بقا نیز مانند وجود

محتاج بعلت است پس تکرار لازم آید پس معلوم شد که مراد مصنف تغایر است اما توقف دلیل با

مدعی مطابقه نخواهد داشت وممکن است اینکه گفته شود که مجعول بالحقیقه ومعلول بالذات

بجعل بسیط همان وجود است ومجعول بالذات مجعول صحیح ودر جاعل فی حد ذاته نه در

امر زائد بر ذات پس حیثیت ذاتی بعینها حیثیت جاعلیت وفوق کون جاعل است پس

تفاوت می‌کند در فقر واز آن بسوی استغنا و ترقی نبود از جاعل تام چگونه متصور می‌شود تفاوت آن

آن چیزیکه علامت فقر بسوی اوست پس اگر نبود از او تا وقت باشد غنی از او وشواهد نبود پس حاجت

ذراتیکه مستقلب می‌شود از فقر بسوی غنا و این انقلاب است که محال است و این نخی نیاز

اصالة و جعل تام است و بنابر این اصالة مسلک تام است اگر گویند که آنچه مذکور شد که انعدام

علت بعینه انعدام معلول است باطل است زیراکه ما مشاهده میکنیم از انعدام علت نبود از آب

ولقا بنا بعد از بنا و لقا سخونت نار بعد از نار پس معلولات در این امثله باقیند و علل مستقل

شده اند جواب گوئیم که این امثله از علل معده است شد و کلام ما در علل مؤثره است پس

بعضیها این معدات ماده را برای قبول صورت و تاثیر در احکام حرکات و سکنات است

و زوالیکه منقضی است بقبول ماده صورت را و معدوم می‌شود این حرکات و سکنات و زوال

بانعدام قصد و مباشرت و بنا تاثیر در حرکات میکند منقضی بسوی ضم اجزا انساب است بعضی به

بعضی و هکذا سائر امثله و از جمله احکام علت و معلول آن است که فاعل مستقل اگر واحد

من جمیع الجهات باشد بنحوی که کثرت اجزا در او نباشد و کثرت وجه و حیثیت نباشد و

متصف بصفت حقیقیه زائده در خارج نباشد یا باعتبار زائده در عقل نباشد

و موقوف نباشد فعلش بر شرط و آلت و قابل پس حکمی نیست که صادر شود از او مگر شئ

واحد مگر معلول واحد و این مذهب حکما است و لیکن متکلمین تجویز صدور کثیر از واحد

نموده اند و مصنف مذهب حکما را اختیار فرموده بقوله و مع وحدته یتحد المعلول

و با وحدت فاعل متحد می‌شود معلول یعنی از فاعل واحد جز معلول واحد صادر نتوان شد

چه فاعل موجب باشد یا مختار و در مختار که اراده او زائد بر ذات باشد و حکما مثل این

مختار را فاعل بالرضا گویند و اما اگر اراده و اختیار او زائد بر ذات نباشد که آن را

فاعل بالقصد و العنایه ابا از تحقق فیه خارج است زیراکه در او تعلق بالعقد است چه

چه مستعد باشد اراده او یا متعقل آن اراده و یا متعدد نباشد بلی واحد من جمیع الجهات

باشد و حکما را در این مقام چند مسلک است دلیل اول دلیل ذوقی است که اگر واحد حقیقی

مصدر دو امر باشد لیکن مصدریت این امر غیر مصدریت آن امر خواهد بود پس اگر دو حیثیت

از این دو مصدریت نفی واحد حقیقی باشد لیکن برای یک امر حقیقت مختلفه

خواهد بود و اگر یکی داخل باشد در آن دیگری لیکن ترکیبش لازم آید پس آنچه فرض وحدت

آن شده بود و احد نخواهد بود و اگر هر دو خارج باشند و یا احدهما خارج باشد آن دیگر

علی باشد تسلسل در خارج لازم آید زیراکه مصدریت خارجه حکمی نیست که از اعتبار واحد

حقیقی باشد و الا پس او به نشاء ما مصدریت است و منشو حقوق آن است پس واحد

حقیقی مصدر این مصدریت شد و نقل بسوی مصدریت منشو لیکن تسلسل لازم آید و از

دلیل مذکور جواب داد اولا منقوض و تقریرش آن است که اگر این دلیل تام شد

مفید لازم آید زیراکه ما میگوئیم که اگر صادر شود شئی از واحد حقیقی لیکن مصدریتش برای

آن شئ مغایر با او است زیراکه آن مصدریت نسبت است میان فاعل و میان اثرش لیکن

نسبت اگر داخل باشد ترکیب لازم آید و اگر خارج باشد نقل کلام بمصدریت آن میکنیم

تا تسلسل لازم آید و ثانیا میگوئیم که صادر اینجا ما شئ است که صادر از او واحد دیگری

مصدریت آن واحد برای آن شئ لیکن معلول ما شئ و این منافی با معروضی است که

آنچه معلول باشد و ثم فی الحقیقه این وجه ثانی تقریر او قریب است برای وجه اول و

ثالثا میگوئیم بنحو جواب حلی که مصدریت امر اعتباری است لیکن مستغنی از مصدریت

است و امر مستغنی اعتباری را در خارج وجودی نیست و دلیل لازم بر تقسیم اتحاد

اینکه اگر جائز باشد صدور کثیر از واحد لیکن تعدد اثر مستلزم تعدد مؤثر نخواهد بود

لیکن صحیح نخواهد بود استدلال از تعدد اثر بر تعدد مؤثر با اینکه معلوم استدلال مرکوز

در معقول است چه ما میگوئیم دیدیم بر جهات ما و سخونت نار را قطع کردیم با اینکه طبعت نار

طبیعت نار غیر طبیعت ماست پس ظاهر شد که کلی تعدد المعلول تعدد العلة وعکس نقیض این
قضیه این است کلی اتحدت العلة اتحد المعلول وجواب آن است که این استدلال بر تقدیر طبیعت
نار واحد تخلف است نه شود چه ما حرارت دیدیم نار را وشنوده باروت را دیدیم نار را و
شنوده باروت حرارت نار را دانستیم تخلف اثر اینجا از ذات نار که این تفاوت دارند پس
اگر سه هم اثار شنوده را بدون تخلف مکلی است که استدلال با آثار شنوده بر تعدد موثر بلکه این
علی منشأ را حدث دلیل بودم انکه اگر واحد حقیقی مصدر امر باشد آن وقت
باید آن واحد مصدر باشد برای آ و آنچه آ نیست زیرا که آ نیست پس اجتماع
نقیضین لازم آید وجواب این استدلال چنانکه شیخ رئیس در جواب تمیذ خود بهمنیار
نوشته این است که نقیض صدور آ لا صدور الف است نه صدور لا آ که صدور به باشد
وسلکی این استدلال که آنست برمدعای سخن باشد که اگر صادر شود از واحد و واحد باید
صادر شود از معلول اول مگر واحد که ثانی باشد و از او واحد که ثالث باشد و هکذا تا
موجودات مسلسل واحد شوند و لازم می آید که در هر موجود که فرض شود اینکه احدهما
علت باشد و آن دیگر معلول باشد یا بواسطه یا بغیر واسطه و این بالضروره باطل است لهذا
مصنف از این استدلال جواب داد و گفت ثم تعرض الکثرة باعتبار کثرة الاضافات
یعنی از این در معلول اول کثرت حاصل می شود باعتبار کثرت اضافات واعتبارات وجهات
واعتبارات زیرا که برای معلول اول در این مقام وجود است و وجوب بالغیر و امکان
بالذات پس بحسب هر جهتی از جهات معلولی را صادر از این معلول اول می شود و هکذا
و این جواب مستقیم است فیه امور اعتباریه و اضافیه راجع مدخل است در این دو الصدور
واعتبارات عقلیه نمی توانند که صلاحیت علیت داشته باشد زیرا که عدم در حقیقت داشته
باشد و الا لازم آید از واحد اصل بیشتر باشند صادر شود بسبب سلوب
واضافات نیز تعلق گیرد و از جهت احکام آن است که توان علیت مستقلی بشند.

علتین مستقلتین بر معلول واحد شخصی نخواهد شد یعنی شیء واحد معلول دو علت تامه نخواهد شد
چنانکه فرموده وهذا الحکم منعکس علی نفسه این حکم صادر نمیشود از واحد مگر واحد منعکس بر نفس
خود میشود پس چنین میشود که صادر نمیشود معلول واحد مگر از علت واحده و دلیل بر این
مطلب دو وجه است اول آنکه اگر هر یک از دو علت علت مستقله باشند برای معلول واحد به
خصوصه پس لازم میاید استغنای او با هر یک برای آنکه هر یک علت او باشند و لازم دارد
استغنای آن معلول از هر یک زیرا که آن دیگر علت مستقله برای او است و این محال است
و اگر علت احدهما باشد پس علت قدر مشترک شده نه هر یک بخصوصها دوم آنکه اگر معلول
موقوف باشد بر هر یک پس مجموع آن دو مجموع علت تامه خواهد بود پس هر یک علت
ناقصه اند و اگر موقوف بر یکی باشد علت همان خواهد بود نه دیگری و اگر احدهما لا علی
التعیین علت باشد پس علت یکی است که قدر مشترک باشد و اگر موقوف بر هیچ یک
نباشد پس هیچ یک علت نخواهد بود و فی الوحدة النوعیة لا عکس اگر معلول واحد
بالنوع باشد پس طبیعت نوعیه واحده یک علت نمیخواهد زیرا که افراد آن نوع در وجود
میتوانند که برای هر یک علت علیحده باشد

مسئله سوم

در احوال علت است مطلق چه تامه باشد و یا غیر تامه با معلول و در این چند حکم است از
از جمله احکام آنکه علیت و معلولیت از امور اعتباریه میباشند که عینیت خارجیه
در خارج نمیباشند چنانکه فرموده والنسبتان من ثوانی المعقولات یعنی نسبت
که علیت و معلولیت باشند از معقولات ثانیه میباشند نه نفی علیت و نفی معلولیت ولذا
والنسبتان انما تعقلت وهما تحقق ومراد از معقولات ثانیه آن امور اعتباریه است
که خارج ظرف برای نفس آنها است وظرف برای وجود آنها ذهن است واز جمله احکام
آن است که مصنف فرموده وبینهما مقابلة التضایف و میان علت و معلول
تقابل تضایف است زیرا که هر یک متعقل میشوند بالقیاس با دیگری پس تعقل هر یک [illegible]

بالجمله

بالجمله اکثریت چنانکه منع تضایف نیز همین است و مصنف نفی فرموده که بینهما التضایف لکنه
فرموده مقابلة التضایف برای آنکه نمیشود که تضایف میان آنها شده است و با هم جمع
میشوند و مقابله ندارند باشند عالمیت و معلومیت که با هم جمع میشوند در مثل علم به نفس
و میان آنها تقابل نیست لکن تضایف است و از جمله احکام آنکه جمع میشوند علیت
و معلولیت یا نسبه بدو امر یعنی شیء واحد علت میشود برای امری که معلول میشود برای
دیگری چنانکه فرموده وقد یجتمعان فی الشیء الواحد بالنسبة الی امرین و گاهی جمع میشوند
علیت و معلولیت در شیء واحد بالنسبه بسوی دو امر مثلا علت متوسطه که علت قریبه
برای معلول است و معلول برای علت بعیده است و از جمله احکام ضروری است که مصنف
بدان اشارت فرموده بقوله ولا تتعاکس فیهما یعنی علیت و معلولیت منعکس نمیشوند
در علیت و معلولیت یا این نحو که شیء علت شیء دیگر باشد و معلول همان شیء نیز باشد
و این را دور میگویند و این احکام همه ضروری است اگرچه بعضی بطلان دور را نظری
گرفته اند و دور لازم دارد توقف شیء را بر نفس و آن لازم دارد تقدم شیء را بر
را بر نفس و از جمله احکام آن است که ترتیب در میان علل و معلولات الی غیر النهایه یا این نحو
که شیء معلول شیء دیگر باشد و آن معلول شیء دیگر و هکذا الی ما لا نهایة له و منتهی نشود بسوی
علت غیر معلوله جایز نیست و این را تسلسل میگویند چنانکه فرموده ولا یترامی معروضهما
فی سلسلة واحدة الی غیر النهایة و ترقی نمیکند معروض علیت و معلولیت که خود علت و
معلول باشند پس علت و معلول ترقی نمینمایند در سلسله واحده الی غیر النهایه پس اگر ترقی معروض
ترقی معروضین در سلسله باشد الی غیر النهایه بنحو آنکه علتی باشد و برای او معلول باشد
و علت دیگری باشد و برای او معلول دیگری و هکذا تا سلسله از علل حاصل شود الی غیر
النهایه و سلسله از معلول حاصل شود الی غیر النهایه پس براهین مذکوره دلالت بر
بطلان آن ندارد و مصنف ابطال تسلسل نموده بچند براهین چنانچه برهان اول

برهان رد اول این است که فرض وجود لانّ کلّ واحد منهما ممتنع الحصول بدون علّة واجبة لکن
الواجب بالغیر ممتنع لذاتها فیجب وجود علّة لذاتها هی طرف ای دلیل از مخترعات مصنف است
و آن این است که همگی واجب لذاته نیست و هر یک واجب لذاته نیست یعنی نمیتوانند که افاده
وجود برای غیر کنند لیکن اگر موجودات همه ممکن باشند در وجود موجودی نخواهد بود پس لابد است که باید
واجب لذاته در آنجا باشد که ممکنات مستند باو شوند پس واجب الوجود ثابت و سلسله منقطع
گوید و این دلیل طریق حق مستقیم قویم است که خفیف المؤنة میباشد و مبنای آن بر مقدمه ظاهره
است و آن این است که شیء تا ممتنع نشود جمیع انحاء عدمش پس آن شیء موجود نخواهد بود و توضیح
این دلیل در این مقام این است که اگر بپذیری که متحقق شود سلسله علل و معلولات غیر النهایه لازم آید
انتهای آن سلسله بسوی علتی که واجبة الوجود بذاتها باشد پس آن واجب الوجود طرف سلسله میشود
پس تناهی سلسله لازم آید با آنکه فرض عدم تناهی آن بود و این خلاف مفروض است پس بنا بر ملازمه سلسله
هر یک از احاد این سلسله ممکنند لا محاله و همگی موجود نمیشود مگر تعلق واجبه و واجب بالذاته
است یا بغیره لیکن لازم همگی نیست که بغیر او واجب الوجود گردند مگر آنکه مستند بواجب الوجود بذاته
گردد زیرا که وجوب وجود از برای شیء در زمانی حاصل میشود که ممتنع شود جمیع انحای
عدم شیء و واجب بالغیری که بغیر مستند بسوی واجب لذاته باشد همگی نیست که سبب شود برای امتناع
جمیع انحای عدم شیء عدم معلولی زیرا که یکی از انحای عدم معلول العدم معلول است یا بانعدام علت شیء
و علت علت شیء و هکذا و این ممتنع نیست زیرا که فرض امکان جمیع سلسله است پس لابد که منتهی
شود سلسله بواجب لذاته و اما آنکه آن واجب لذاته طرف سلسله است پس آن واضح است چه او
واجب لذاته باشد و برای او علت دیگر نیست تا وسط باشد لازم برهان تطبیق است که
مصنف بدو اشارت فرموده بقولش و للتطبیق بای جملة قد فصلت منها احادها بالتقدیم
وجملة اخری لم یفصل منها الیه برهان تطبیق است بنابر آنکه اگر مستقل شود علل و معلولات

بالغیر النهایه

غیر النهایه پس ما جمله از این سلسله را ابر سید ارهم که یکی از معلول اخیر شروع و با علت منقطعه تا اول کی که بر
دو دیگری از پیش آن یا بعد آن بعد و متناهی بر سید ار اوهم مثلاً پنج عدد از آن را و آنکه از تمه سلسله
فرض میکنیم پس تطبیق میکنیم جزء اول احدی الجملتین را با جزء اول سلسله دیگر و جزء ثانی را با ثانی و
هکذا پس اگر در برابر هر یک از اجزاء سلسله زائده جزئی از سلسله ناقصه واقع شود پس لازم
دارد که در مرتبه زائده و ناقصه او جزء و کل را و این محال است و اگر جزئی واقع نشود و این
تصور نمیشود مگر آنکه یافت نشود جزئی از زائده که در برابر آن جزئی از ناقصه باشد پس تناهی
ناقصه لازم میآید بالضروره و ناقصه از زائده و از آن نیست مگر بقدر متناهی پس تناهی
زائده زیرا که بالضروره زائد بر متناهی بقدر متناهی متناهی خواهد بود و ایرادات این برهان
با اجوبه در تتمه منظومه تو صدر مفصل بیان کرده ام سوم دلیل است که مصنف آن را از برهان
تطبیق مختصر کرده و استخراج فرموده و اقل مؤنة و اتم فائده است تقریرش اینکه هر سلسله از
علل و معلولات در هر یک علتی حیثیت باعتباری و معلولیت باعتبار دیگر پس گویا در حا
جمله سلسله اتصاف در بحسب معلولیت و دیگری بحسب علیت و عزل میکنیم
معلول محض را از این سلسله سر و حقه پس لابد است که جمله علل زائد بر معلولات باشد بواحدی
از علل از جانب دیگر که مفروض عدم تناهی آن بود زیرا که هر علتی منطبق نیست در مرتبه
حقیقت بلکه منطبق است بر معلول علت مستقلیه از جهة مرتبه و اگر زیادت مراتب علل
بواحده نشود پس وجوب تقدم و تاخر که لازم علیت و معلولیت است مرتفع میشود
و از این لازم میآید انقطاع معلولات قبل از انقطاع علل که مقتضی تناهی هر دو سلسله است و حال
آنکه فرض عدم تناهی بود و مصنف بدین اشارات فرموده بقولش ولان التطبیق
باعتبار النسبتین بحیث یعدّ کل واحد منها باعتبار ربما لوجب تناهیهما لوجوب
ازدیاد احدی النسبتین علی الاخری من حیث السبق و برای آنکه تطبیق اگر شود
باعتبار نسبتین که علیت و معلولیت باشد بنحوی که هر یک از این سلسله باعتبار علیت و

و معلولیت موجب آن میشود که هر دو نسبت زیاده تر باشند و لا علیت یک نسبت دیگر
که معلولیت است از حیثیت سبقت و داشتن علت بر معلول ترتیبی قوی تر بوجب ضرر آن [illegible] و قوتی
بحیثیت شدید ذات او است بغیر معلول اخیر و همین فرق میان این برهان و برهان تضایف است چرا که
اینکه مجموع ممکنات متسلسله بغیر النهایه لابد برای او مؤثری است و مؤثر در مجموع جایز نیست که
نفس او باشد و این ظاهر است و جایز نیست که مؤثر بعضی از اجزاء آن باشد والا مؤثر در نفس خود
نیز زیرا که مؤثر در جمله لابد که مؤثر در جمیع هر یک از اجزاء باشد والا مؤثر در بعضی نخواهد
بود نه مؤثر در جمله نخواهد بود بلکه با علت آن نفس مؤثر خواهد بود و حال آنکه فرض شد که با اجزاء
تنها مؤثر در جمله و کل است و این خلاف مفروض است پس متعین است که مؤثر در همه ممکنات موجوده
امری خارجی باشد و خارج از همه ممکنات موجوده واجب است پس ثابت شد وجود واجب لا علت جزئی از
اجزاء آن جمله باید باشد والا علت جمله منقطع و جایز نیست اینکه علت برای معلول [illegible] و یا علت
برای علت متوسط باشد والا لازم آید احتیاج علت بر معلول و حال اینکه محال است که علت باشد
برای یکی از آن جمله که مبدا است و معلول اول است نه معلول اول و مبدا جمله منقطع شد و این فقیر
براهین بسیاری در شرح منظومه نوشته ام برای الطالب متشکل اگر خواهند بانجا رجوع کنند

مسئله چهارم

در احکام فاعل است از آن جهت که فاعل است و مؤثر است و این جهت حکم است از جمله آن احکام
اینکه مؤثر در وجود نیست مگر وجود و مؤثر در عدم نیست مگر عدم لذا مصنف فرموده و [illegible]
و تنتهی في السلسلة في طرف التنقیص و بر این کلام نسبت علیت و معلولیت یعنی تأثیر و تأثر
در طرف نقیض که وجود و عدم باشند یعنی وجود فاعل سبب وجود مفعول است یعنی فاعلیت
اگر موجود شود مفعولیت موجود میشود و بالعکس یعنی اگر صدق کند وجود معلول صدق میکند
وجود علت و بالعکس و اگر صدق کند عدم معلول صدق میکند عدم علت و بالعکس و از جمله
احکام آن است که فاعل اگر واحد حقیقی باشد که در او تکثر و اختلاف حیثیت نباشد

کلی بر

حکمی نیست که فاعل و قابل هر دو باشند فلذا فرموده والقبول والفعل منه [illegible] و
النسبة یعنی در وقتیکه مصنف میان فاعل و مفعول و قابل و مقبول متحد باشد یعنی فاعل بعینه قابل
باشد و مفعول بعینه مقبول باشد یعنی یک جا واحده باشد یعنی نسبت فعل میان آن منتسبین باشد و
نسبت قبول نیز میان آن منتسبین باشد درست نیست بلکه با هم منافات دارند زیرا که نسبت فاعل
بمفعول بوجوب است و نسبت قابل بسوی مقبول بامکان است و وجوب و امکان با هم منافات
دارند و جمع نمیشوند یعنی ملزوم این هم هم با هم جمع نمیشوند یعنی نخواهند شد و مصنف بدین دلیل اشارت
فرموده بقوله لتنافی لازمیهما یعنی لازم فعل و قبول که وجوب و امکان باشند با هم منافات
دارند و از جمله احکام ضروری است که مصنف بدان اشارت فرموده بقوله و کیف المخالفة بین
العلة والمعلول ان کان المعلول محتاجا الی العلة لذاته و حقیقته والا فلا و واضح است مخالفت
میان علت و معلول در ماهیت و ذات اگر معلول محتاج باشد بعلت بحسب ذات او والا
لازم آید که حقیقت معلول محتاج بنفس خود باشد و این محال است بلکه باید ذات او مخالف
با ذات معلول باشد و اگر احتیاج معلول بعلت در تشخص باشد نوعی جایز است که در ماهیت
متفق باشند و با هم نیست که مختلف باشند و از جمله احکام اینکه واضح نیست بلکه جایز نیست
که آنچه مر صاحب علت است علت باشد والا اجتماع علتین لازم آید و همچنین واضح نیست اینکه
آنچه با معلول است معلول باشد بلکه جایز نیست اگر فرض شود که علتی علت او نیز برای هر دو
از یک جهت است و بدین اشاره فرموده بقوله و الکیف صدق احدی النسبتین علی الآخر
و واضح نیست صدق یکی از دو نسبت که علیت و معلولیت باشند بر چیزی که مر صاحب علت است
با مر صاحب معلول است و از جمله احکام اینکه جایز نیست که تشخص از انحاء نوعی واحد علت
حقیقیه برای تشخص دیگر شود بحسب ذات و حقیقت چنانکه فرموده و لیس التشخص من العنصر با علة
ذاتیه لتشخص آخر و نیست تشخص از عنصر یا علت از برای تشخص دیگر بحسب ذات و تحقیق
عنصریات برای آن است که نوعی متکثر الافراد در عنصریات است نه در فلکیات و عقول

ومقصود آنستکه نار خلاف مشخص مثلا علت برای نار دیگر مشخص نمی شود و برای اینجهت وجه استدلال
که در اول قول اول است والا لم تتناه الاشیاء الی آخر یعنی اگر شخصی از نار علت موجده برای شخص دیگر باشد
پس در تصور آن یا باین جهت است که نار اول که نار است علت است برای نار دیگر یعنی شخص معلول پس این نار شخص
که در معلول است اینها حقیقت ناریه مقتضیه وجود نار است پس باید از این معلول نار دیگر
صادر شود و از ثالث رابع و هکذا الی لا الی نهایه لازم میاید که اشخاص نار غیر متناهی باشند و این تسلسل
در علل و معلولات است و تسلسل باطل است دوم آنستکه این شخص از نار که معلول است مستغنی است در
وجود خود از این نار یعنی که اگر علت آن موجود نبود غیر آن شخص نیز اگر بهمان ذاتی که در علت است
معلول نیز دارای آن است پس ظاهر است که جعل نار اول اولی از بوده است و هذا مصنف فرموده ولکن
ولا استغنائه عنه بغیره و برای استغنای معلول معروض از شخص علت بسبب غیر آن معروض
العلیة است دلیل سوم آنستکه تقدم بالذات نیست برای شخصی از اشخاص نوعی و احد نسبت بشخص
دیگر بحسب ماهیت نوعیه مثلا ناری اقدم از ناری نیست در ناریت و اگر علیت در میان باشد بسبب علیت
تقدم داشته باشد و معروض علیت عدم تقدم است فلذا مصنف فرموده ولعدم تقدمه و برای عدم تقدم
تحقق معروض العلیة بر شخص که معروض معلولیت اوست دلیل چهارم آنستکه هر شخصی از اشخاص عناصر
ممکن افراد نوعی واحد متماثل ... بعضی از بعضی ... اولویت در علیت ندارند فلذا فرموده و
ولکثرة ... و برای ... و متماثل لیعلل تحقق معروض العلیة با تحقق معروض المعلولیة دلیل پنجم
آنستکه هر شخصی از عناصر ... که معدوم شود تحقق دیگر از اینها باید و معلول جایز نیست که باقی باشد
بعد از فنای علت او فلذا فرموده ولبقاء احدها مع عدم صاحبه و برای باقی بودن یکی از این
شخص که معروض علیت و معلولیت است با عدم و انتفاء رفیقش که آن شخص دیگر باشد و از جمله
احکام کیفیت صدور افعال اختیاریه است از قوای حیوانیه و ترتیب مبادی آن که عبارت است
تصور و شوق و اراده و حرکت چنانکه فرموده والفعل منا یفتقر الی تصور جزئی للتخصیص بالغرض

ثم الشوق

ثم شوق ثم اراده ثم حرکة من العضلات لیقع منا الفعل و فعل ما محتاج است بسوی تصور جزئی بجهت تخصیص آن
فعل جزئی تا فعل کلی تخصیص پیدا کند و جزئی شود پس از آن محتاج است بسوی شوق زیرا ممکن که منبعث
از تصور سابق است و محتاج بسوی اراده جازم ... دفع مانع و ... باشد که انسان شوق دارد و
اراده و عزم ندارد و پس از آن محتاج است بسوی حرکتی از عضلات تا فعل از ما واقع شود و در اینجا
سؤالی است و آن این است که حرکت بر مسافت کثیر است در این ... که اراده که متعلق بقطع جمیع باشد
که ناشی از تصور حرکت بر آن مسافت است باآنکه مسافت اشتمال دارد بر حدود که بتحرک آن را قطع میکنند
بدون آنکه بخصوص هر یک آن را تصور کند و متعلق شود اراده او بحرکت بسوی آن حدود و حرکت از آن حدود
بلکه آن اراده کلیه که متعلق بقطع کل مسافت کلیه بتمامها است کافی است در حدوث این حرکات جزئیه
مثلا که متعلق بدان حدود است پس ظاهر شد که صدور افعال جزئیه از ما موقوف نیست بر تصورات جزئیه
و ارادات جزئیه و جواب از این سؤال آن است که متحرک بر مسافت خیال ... مسافت را میکند و از آن
اراده کلیه متعلقه بقطع مسافت جمیعی منبعث میشود پس از آن خیال میکند حد جزئی را از حدود آن را
و منبعث میشود از تخیل آن اراده جزئیه که متعلق است بقطع جزئی از مسافت است که در آنجا متحرک ... آن حد
واقع است و بعد از قطع آن خیال دیگر میکند و هکذا الی آخر قطع شود بعد از وصول بحد سابق حد دیگر
آن حرکت منقطع نشود و ... و از آن میکند بلکه واقف شود با خیال حرکت ... دیگر میکند پس بر هر جزئی
از اجزاء مسافت تخیل ... میگیرد و از آن اراده منبعث میشود و هر یک سابق از حرکات معد برای
لاحق میشود و ارادات متصل میشود تا مسافت انتها یابد پس این تخیلات و ارادات استمرار دارند
باستمرار حرکات و بالجمله سؤال و جواب اشارات فرموده بقوله والحرکة تنبعث کان تتبع اراده بحسبها
جزئیات تلک الحرکة تتبع تخیلات و ارادات جزئیة یکون کل سابق من هذه التخیلات علة لسابق
من تلک المعدة لحصول اخری فتتصل الارادات فی النفس والحرکات فی المسافة الی آخرها و حرکت
از مکان تابع اراده است بحسب آن حرکت و جزئیات آن حرکت تابع تخیلات و ارادات جزئیه است
که سابق از آن تخیلات و ارادات علت برای لاحق از آن جزئیات باشد که معده است برای حصول

صفة

حرکت و یکی متصل می‌شود از اول در نفس و حرکات در نفس تا آخر ایام مسافت ولفظ المدة
است برای سابق و تأنیث صفت با تذکیر موصوف برای آن است که موصوف بحث مؤنث است زیرا که مراد
از او حرکت است و از جمله احکام آن است که شرطست در صدق تأثیر بر فاعل مقارن وضع چنانکه فرموده

ویشترط فی صدق التأثیر علی المقارن الوضع و شرطست در صدق تأثیر بر فاعل مقارن بر ماده چون
صورت قائمه بمواد و اعراض حالّه در اجسام آنکه وضع خاص میان فاعل باشد و میان آنچه تأثیر در او
واقع می‌شود زیرا که تأثیر فاعل موقوف است بر وجود او و وجود جسمانی موقوف است بر وضع پس ایجاد مترتب
بر وجود آن می‌شود موقوف بر وضع خواهد بود ولا نار هر چیز را گرم نمی‌کند بلکه گرم می‌کند آنچه را که ملاق
نما با ماده او است یا هر چه را که با او وضع خاص دارد و چراغ هر شی تجلی روشن نمی‌کند هر چیز را بلکه آنچه
مسیده هر چیز را که مقابل جرم آن باشد و از جمله احکام آنکه فاعل و مؤثر در زمانی که جسمانی باشند واجبست
که آثار او متناهی باشد چنانکه فرموده والتناهی عطف است بر وضع یعنی شرطست در صدق تأثیر
بر مقارن متناهی بودن یعنی آنچه که آثار که مقارن آن که کمال می‌شود مؤثرست با اثر مخصوص
پس دانسته شود که اثر آن متناهی است صادق می‌کند بر او مؤثر است یعنی اگر دانسته شود که اثر او
غیر متناهی است جزم می‌شود که اثر مقارن غیر متناهی نیست یعنی آن مقارن مؤثر نیست بلکه مؤثر حقیقی مجرد
است که متعلق با مقارن است و بیان آنکه قوی که علی التسبب اعمال آن بر یک قسم است اول
فرض صدور اعمال آن در ازمنه مختلف شود باشد و تیر اندازد که تیر اول [illegible] مختلف [illegible] را ارسال می‌کند
در ازمنه مختلف شود باشد و آنکه زمانی کمتر است مثل آنکه در یک ساعت پنجاه قدم سیر شده قوة
باشد از آنکه تیری در دو ساعت پنجاه قدم ارسال می‌کند و این را تناهی در شدت گویند دوم آنکه فرض
صدور عمل بر یک نوع اتصال شود در ازمنه مختلفه چون دو تیر اندازد که یکی تیرا در یک ساعت و دیگری از دو
و دیگری یک ساعت و نصف پس آنکه اکثر زمانا است اقوی است و این را تناهی در مدت گویند سوم
آنکه فرض صدور اعمال متوالیه شود که مختلف بحسب عدد باشند مانند دو تیر اندازد که در یک ساعت
تیر اندازند لکن یکی پنجاه تیر اندازد و یکی صد تیر و این را تناهی بحسب عدد گویند چنانکه

مصنف قده

عدم

مصنف فرموده بحسب المدة والعدة والشدة التي تعتبر بها تصدق التناهي ولا تناهي على
المؤثر بالنظر اليها اشاره است آن تناهی یا بحسب مدت یا عدت و یا شدت است که باعتبار آنها صدق
صدق تناهی و عدم تناهی بنحو خصوصی می‌شود بر مؤثر بالنظر با آثار آن مؤثر و مراد از عدم تناهی قاهی
آن عدم تناهی است از جهتی که تناهی تناهی است اما تناهی بحسب شدت پس آن محال است زیرا که
اشد آنها حرکت در غایت سرعت خواهد بود که تجزیه آن ممکن و وقوع حرکتی نیست و اما عدم تناهی بحسب
مدت و عدت آنهم جائز نیست زیرا که حرکت یا قسری است یا طبیعی اما قسری پس مختلف می‌شود
باختلاف قابل مقسور یعنی هر چه بزرگتر است تحریک قاسر او را ضعیف است زیرا که ممانعت و
معاوقت اکثر است زیرا که میل طبیعی پس هر چه در جسم کبیر است از اقتضاء
معاوقت اقوی خواهد بود از معاوقت جسم صغیر پس قاسر صغیر را در زمانی حرکت می‌دهد که بیشتر حرکت میدهد
از جسم اکبر پس تناهی می‌شود حرکت اکبر و در زمانی لازم آید که حرکت اصغر منتهی می‌شود پس بجا متناهی

القسری

شده باشد ولذا مصنف فرموده لان القسري تختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ تتفاوت
مقابله زیرا که قسری مختلف می‌شود باختلاف قابل و اتحاد [illegible] مبادی لغو در جانب [illegible]
که قسری لا نهایت داشته باشد و اما در طبیعی پس آن باختلاف فاعل مختلف می‌شود چه قوت جسم اکبر
اکثر است از اصغر در تحریک پس تحریک لکن در قبول تحریک تفاوت در لا نهایت نیست پس و قوع
و قوع بحرکت صغیر و کبیر که هر دو از آنها صغری است هر یک را حرکت دهند از مبدأ واحد لازم می‌آید که
تناهی هر دو حرکت زیرا که تحریک بسبب جسم کبیر بیشتر خواهد بود از تحریک بسبب جسم صغیر و زائد
بر متناهی بقدر متناهی متناهی است فلذا مصنف فرموده والطبيعي تختلف باختلاف الفاعل
لكن وفي الصغير والكبير في القبول فما ذاتحرکا مع اتحاد المبدأ يلزم التناهي وطبیعی
از حرکت مختلف می‌شود باختلاف فاعل برای آنکه صغیر و کبیر مساوی در قبول می‌باشد پس
در زمانی که حرکت کنند باتحاد مبدأ لازم آید تناهی

مسئلة تجدد

در اشاره ببعضی از احوال علل مادیه و صوریه است یعنی آنکه هیولای او را که قابل صورت است

اورا ماده هم میگویند و صورت حالّه دراو که متقوم اوست آن را صورت گویند پس لفظ ماده مشترک است
میان هیولا و علت مادیه که جزء مادی باشد و همچنین لفظ صورت مشترک است میان حال متقوم
هیولا و میان علت صوریه که جزء صوری باشد و التصریح کذلک اذا که هیولا ماده و قابل است بالنسبة بصورت
حاله دراو و علت مادیه است بالنسبة بجسم مرکب از هیولا و صورت و همچنین صورت صورت است
بالقیاس یعنی نفس ماده و علت صوریه است بالنسبة یعنی مرکب فهذا فرق و المحل المتقوم بالحال
قابل له و مادة للمرکب و قبوله ذاتی لها و محلی که متقوم بحال است یعنی در وجود محتاج بحال است
و بالنسبة با و علت مادیه برای مرکب از محل و حال است و قابلیت آن محل مذکور و استعدادش ذاتی
است و منفک از او نمیشود بلکه عین ذات اوست و چون ملاحظه نموده شود که یک ماده قابل صور متعدده
میباشد پس از آن قابل دیگری میشود و حال آنکه ذاتی است [illegible] فرجعوا [illegible] و قد تحصیل الوقت
و البعد با استعدادات [illegible] و گاهی قریب و بعید حاصل است بسبب استعدادات تا داده
آن را کسب میکند بلا واسطه آن جزئی که دراو حصول کند یعنی آنچه معدوم و موجود میشود اهل قبول و استعداد
است بلکه مراتب قرب و بعد است به استعداد ذاتی گاهی قریب دارد و گاهی بعید دارد و هذا الحال
المتقوم للمحل صورة للمرکب و جزء فاعلی للمحل و هو واحد و این حال که متقوم محل است [illegible] صورت است
برای مرکب و جزء فاعلی محل است یعنی شریک فاعل محل است و این حال متقوم و واحد است و برای یک هیولا
دو صورت متقوم در یک مرتبه نخواهد بود و این بنا بر فرض ثبوت هیولا است و مصنف منکر اوست

مسئله ششم در احوال علت

غائیه است والغایة علة بماهیتها لعلیة العلة الفاعلیة و معلولة فی وجودها الخارجی للمعلول علت غائیه
بحسب ماهیت و تصور علت است برای علیت فاعل یعنی فاعل را فاعل میکند بحسب وجود خارجی معلول است برای معلول فاعل زیرا که
غایت بعد از وجود معلول وجود پیدا میکند و [illegible] علت غائیه ثابت است برای قصد
دارنده که فاعل بالقصد یعنی فاعل باختیاری باشد که از آن برنداشته است چنانکه مصطلح حکماست
است و اما القوة الطبیعیة المحرکة فغایتها الوصول الی المنتهی و اما قوة حیوانیه که محرکه حیوان

است لیس

است لیس غایة لها وصول است یعنی منتهی و اما فلکیات پس غایت نیست بطریقه حکما اما دوام بر حرکت است
و هو قد یکون غایة للقوة الشوقیة ایضا و وصول بسوی منتهی گاهی غایت میشود برای قوه شوقیه
نیز فان لم تحصل الغایة فالحرکة باطلة یعنی اگر حاصل نشود قوه شوقیه که غایت است یعنی حرکت باطله
یا و باطل است و الا فعبث ان قصر او عادة او قصد ضروری او عبث و جزاف و اگر غایت
حاصل شود پس یا صرف اگر مبدء شوق تفکر باشد یا عادت است اگر مبدء تخیل با خلق و ملکه نفسانیه
باشد چون ملاعبه باللحیه یا قصد ضروری است اگر مبدء تخیل با طبیعت باشد مانند تنفس یا بازی
باشد چون حرکت مریض و یا عبث و گزاف است اگر مبدء تخیل با انضمام شوق باشد و اثبتوا
للطبیعیات غایات و هکذا الاتفاقیات و ثابت کرده اند برای طبیعیات یعنی محرکات
مطلقه طبیعیه غایات را و همچنین برای اتفاقیات مانند آنکه کسی حرکت کند بسوی جایی و در چاه
رفته

مسئله هفتم در تتمه احوال علل اربع است

والعلة مطلق قد تکون بسیطة و قد تکون مرکبة و علت چه فاعلیه و چه مادیه و چه صوریه و چه
غائیه گاهی بساطت دارد و گاهی ترکیب و ایضا اما بالقوة او بالفعل و ایضا علت گاهی بالقوه
است و گاهی بالفعل و کلیة او جزئیة و ذاتیة او عرضیة و عامة او خاصة و قریبة او بعیدة
و مشترکة او خاصة و ایضا علت گاهی کلی میشود و گاهی جزئی و گاهی ذاتی است و گاهی عرض و
گاهی عرض و گاهی عام است یعنی مدلول یا اکثر میکند در صادر شدن از علت یا خاص است و
گاهی قریب است و گاهی بعید است و گاهی مشترک است چون بنا واحد برای بیوت متعدده و
یا خاص است

مسئله هشتم در احوال علت است که در

آن اشتباه است و ان خفیت ضربت از آن جمله آنکه مصنف فرموده و العدم للحادث الزمانی من
المبادی العرضیة و عدم برای حادث زمانی از مبادی عرضیه است و از آن جمله فرموده و الفاعل
فی الطرفین واحد فاعل در وجود و عدم یکی است که وجود شیء و عدم معلول لازم است و از
عدمش عدم آن و از آن جمله فرموده و افتقار الاثر الی المؤثر انما هو فی احد طرفیه

و

و افتقار اثر بسوی مؤثر در احد طرفین است که وجوب است و در اعدام تاثیری نیست و از آن جمله فرعه

و افتقار الاثر الی المؤثر انما هو فی احد طرفیه و افتقار اثر بسوی مؤثر در احد طرفین است که وجوب است

و در اعدام تاثیری نیست و از آن جمله فرعه و اسباب الماهیة غیر اسباب الوجود و اسباب ماهیت که علت

مادیه و صوریه است غیر اسباب وجود است که فاعلیه و غائیه باشند و از آن جمله فرعه و لا بد للعدم من

سبب لابد برای عدم هم سببی است که علت باشد یعنی عدم علت وی الی آخر آنچه است و از آن جمله فرعه

و کذا فی الحرکة و همچنین در عدم حرکت سببی ضروری است مسئله دیگر در بعضی از

احوال علت معده است پس فرعه و من العلل المعدة ما یؤدی الی مثل او خلاف او ضد از جمله علت

علل معده آنکه مؤدی بمثل شود چون حرکتی که سبب شود برای حرکت دیگر که خلاف حرکت است و یا بسوی ضد شود

چون حرکت بعلو که سبب برای حرکت بسفل شود و الاعداد قریب او بعید و اعداد یا نیز دیگر نسبت

چون نجات یا نسبت بصورت انسانیه یا بعید است چون نطفه یا نسبت بصورت انسانیه و من العلل

الموصلة ما هو معد ثم بعضی از علل فاعلیه غیر صلیه معدی شود مثل دوران شراب که موصله علت فاعلیه

غیر صلیه برای حصول بر جلت است یا آنکه علت ذاتیه معده برای حصول بر جلت است الی آخر

کلام در امور عامه است و در اوح بانتقال را بختم رسید و ختم زیرا که همه از

مقدمات سالفه معلوم شده باشد یا کلالت احوال

و فارغ شدم در ۲۳ شهر جمادی الثانیه

سنه ۱۲۶۹

[illegible]

المقصد الثانی فی الجواهر والاعراض

یعنی مقصد دوم از مقاصد این کتاب در بیان احوال جواهر واحوال اعراض است یعنی موضوع این مقصد جواهر و عرض است که در این مقصد بحث میکنند از احوال وعوارض ذاتیه جواهر و عرض واین هر دو از افراد موضوع علم کلام باشند که عبارت از موجود بما هو موجود باشد اگر گویی که عرض را عرضی عارض نمیشود تا اینکه در این مقصد بحث از عوارض ذاتیه عرض نمود زیرا که قیام عرض بعرض محال است چنانکه خواهد مذکور شد جواب گوییم که این محال بطلان در خارج است نه در ذهن ویا اینکه مراد عارض شدن این عرض است بر موضوع عرض اول را باعتبار اینکه عرض اول واسطه در ثبوت این عرض ثانی مر موضوع را است وواسطه در عروض که اولا عارض واسطه شود وثانیا عارض موضوع بلکه اولا عارض موضوع میشود وواسطه در ثبوت این عرض برای این موضوع عرض اول است پس تامل کن وفیه فصول در این مقصد چند فصل است که چهار فصل آن در جواهر است ویک فصل آن در اعراض است ووجه حصر در این پنج فصل آن است که بحث در این مقصد یا در جواهر است ویا در اعراض است وچون مصنف بنای او بر تقدیم جواهر است پس فصل پنجم را که فصل اعراض است مؤخر انداخته است وبحث از جواهر یا بحث از احوال احوال است که عارض جواهر میشود از اینکه جوهر است بدون تخصیص شدنش بنوعی از انواع وآن فصل اول است ویا بحث از احوال جواهر است از حیثیت تخصیص شدنش بنوع معینی از انواع وتعیینی یا باعتبار تجرد وتعلق از ماده است وآن فصل چهارم است ویا باعتبار مادیت است وتعیینی مادی آن است که جواهر را جسم میکنند وبحث از اجسام یا باعتبار اینکه از فلکی وعنصری است وآن فصل ثالث است ویا بملک اعتبار سماوی از فلکی وعنصری است وآن فصل ثانی است

الفصل الاول فی الجواهر

فصل اول در احوال جواهر است ومصنف مقدم داشت بحث احوال جواهر را بر مباحث عرض زیرا که وجود عرض موقوف بر وجود جوهر است وبعضی مقدم داشته اند مباحث اعراض را باعتبار اینکه استدلال بعضی از احوال اعراض بر احوال بعضی از جواهر میشود مثل اینکه استدلال میشود باحوال حرکت وسکون بر حدوث اجسام از جواهر مفرده غیر متناهیه وگویا اگر بگویی که علت تقدیم جواهر اقرار دارد ووجه جاری است کذا فی علت تقدیم اعراض که تحقق بعضی از جواهر وبعضی از اعراض است جواب گوییم که این وجه معارض

الممکن اما ان یکون موجودا فی الموضوع والعرض هو العرض اولا وهو الجوهر وهو اما مفارق فی ذاته وفعله وهو العقل او فی ذاته دون النفس

او مقارن اما ان یکون محلا لجوهر
آخر وهو المادة او یکون حالا
فی جوهر آخر وهو الصورة او
ما یترکب منهما وهو الجسم

ست با اینکه توقف توقف در علت تقدیم جواهر بحسب وجود خارجی است بخلاف علت تقدیم اعراض
که بحسب وجود ذهنی است و مناسب باب تعلیم وجود ذهنی و تصور است نه وجود خارجی و حق اینکه
مباحث جواهر او را استبعادی است زیرا که جواهر طبیعی و ذاتا مقدم از اعراض باشند لیکن مناسب است که در ذکر و
وضع و کتب جواهر مقدم باشند تا اینکه وضع مطابق طبع شود و در این فصل یک مقدمه و چند
فصل است و این مقدمه در بیان تقسیم ممکن است بجوهر و عرض و مراد او از آن بود که این مقدمه باشد برای مقصد
تا نه اینکه مقدمه برای فصل اول باشد و سر این نیز ظاهر و محتاج به بیان نیست اما مقدمه پس در بیان تقسیم
ممکن است بعرض و جوهر چنانکه مصنف فرموده است الممکن اما ان یکون موجودا فی الموضوع وهو العرض اولا وهو
الجوهر مراد از موضوع آن محلی است که مستغنی بنفسه باشد یعنی قوام و تحقق آن بخود باشد بدون حاجت بغیر در
قوام آن و کاهی تعبیر میشود بمحل مستغنی از حال و مراد از وجود در موضوع که عبارت اخری از کون در موضوع است
آن است که حلول در آن شیء کرده باشد یعنی اختصاص ناعت بمعنی شود یعنی بنحوی باشد که آن موضوع موصوف
شود و این عرض صفت شود مثل اینکه گویند که این جسم این صفت دارد و ابیض است پس مراد این است که وجود
آن عرض فی نفسه الا وجود و تحقق او در موضوع است نه اینکه عارض و منفرد آنکه در وجود داشته باشد
و حاصل مراد مصنف آن است که ممکن یا اینکه موجود در موضوع است و آن را عرض مینامند و یا اینکه موجود
در موضوع نیست و آن را جوهر میگویند و از این تعریف جوهر و عرض ظاهر گشت چه عرض ممکن موجود در موضوع
است و جوهر ممکن موجود لا فی الموضوع است چه موجود در غیر اصلا نباشد و یا موجود در محل باشد نه
نه موجود در موضوع مانند صورت که حلول در هیولی دارد و هیولی را محل است نه موضوع مسئله
اولی در تقسیم جوهر است بسوی اقسام پنجگانه و بدان که مصنف اشارت فرموده بقولش وهو اما مفارق
فی ذاته وفعله وهو العقل او فی ذاته وهو النفس او مقارن اما ان یکون محلا لجوهر آخر وهو المادة او
او یکون حالا فی جوهر آخر وهو الصورة او ما یترکب منهما وهو الجسم و این جواهر که سابقا دانسته شد یا
جدا است از موضوع در ذات و در فعل آن را عقل نامند یا جدا است از موضوع در ذات تنها نه در فعل بلکه
در فعل محتاج بموضوع است آن را نفس گویند یا مقارن با موضوع است پس آن خالی از این نیست یا محل برای

مسئله اولی در تقسیم جوهر است
بسوی اقسام پنجگانه

والموضوع والمحل یتشارکان فی وجودا وعدما فی العموم والخصوص وکذا الحال والعرض ویباین الموضوع والعرض بماهیته ویصدق العرض علی المحل متن

جوهر دیگر است آن را ماده گویند که عبارت از هیولی است و بخوان بنابر اختلاف مذاهب و یا حال در
جوهر دیگر است آن را ماده گویند که عبارت از هیولی است و بخوان بنابر اختلاف مذاهب و یا حال در جوهر دیگر
است آن را صورت گویند و یا مرکب از صورت و ماده است آن را جسم گویند یعنی جسم طبیعی گویند و شارح قوشجی در این تقسیم
دو ایراد بر مصنف کرده اول اینکه ماده را از اقسام مقارن با ماده شمردن درست نیست زیرا که لازم می آید اینکه
شیء مقارن با نفس خود باشد دوم اینکه اصل ماده قبل از اینکه در تقسیم برون آید درست نیست و این دو ایراد
در جای خود درست در می آید که مراد از مقارن و مفارق را مفارق با ماده و مقارن با ماده بگیریم و مصنف
چنان نگفته بلکه مفارق و مقارن را مطلق و اکذبته و اما آنچه در شرح آن ذکر کردیم که مراد مفارق و
مقارن مفارق و مقارن با موضوع است و یا مفارق و مقارن با وضع است پس هر دو ایراد مندفع خواهد
شد پس تامل کن و مفارق و مقارن را تفسیر بمفارق و مقارن در وضع کردن احسن است و باید دانست
که واجب از این تعریف خارج است چه مقسم ممکن است مسئله دوم
در نسبت جواهر است بعضی از آن جواهر بسیطی و بعضی از آن جواهر مرکبه بسوی اعراض باعتبار اتفاق الحال
و الحالیة و المحلیة و موضوع اخص از محل است چنانکه سابق بدان اشارت رفت و در علم میزان ثابت شد
که نقیض اخص مطلق اعم است مطلقا است از نقیض اعم مطلق و بدین مصنف اشارت کرده بقولش
والموضوع والمحل یتشارکان وجودا وعدما فی العموم والخصوص و موضوع و محل علی حده یکدیگر میشوند در
وجود و عدم در عموم و خصوص یعنی موضوع و محل نسبتی دارند در عموم و خصوص که آن اخصیت
موضوع است مطلق و چون بمقام عدم روند و لا موضوع و لا محل شوند این نسبت منعکس میشود یعنی لا موضوع
اعم مطلق خواهد شد وکذا الحال والعرض همچنین است حال و عرض در نسبت چه حال کاهی جوهر میشود پس لا
فی الموضوع خواهد بود و عرض علی العلام الا وجود فی الموضوع است پس حال اعم مطلق است از عرض پس
نقیض آن که لا حال است اخص مطلق خواهد بود از نقیض عرض که لا عرض است ویباین الموضوع و
العرض بماهیته مباین موضوع و عرض گشت چه موضوع محل متقوم بنفسه است و عرض متقوم بغیر است
بلکه در تقوم احتیاج بموضوع دارد پس هیچیک بر آن دیگر صادق نمیشود ویصدق العرض علی المحل

مسئله دوم در نسبت جواهر
بعضی از آنها جواهر بسیطی
و بعضی از آنها جواهر مرکبه
بسوی اعراض باعتبار اتفاق الحال
و الحالیة و المحلیة

وهذا الحال جزئیا نیز مثل سوفی و حمل بنابر جزئیات که عموم و خصوص من وجه باشد چه حرکت عرض است و حمل بر عرض
است و این ماده اجتماع است و گاهی عرض حمل میشود مانند سرعت و حمل گاهی بر عرض میشود نه بر جسم و اجتماعی میان
حمل و گاهی عموم من وجه است ماده اجتماع حرکت است که حلول در جسم کند و حمل سرعت است و حمل گاهی صادق میشود و
مثل جسم که محل حرکت است و گاهی حمل میشود مثل سرعت که حال در حرکت است پس قول مصنف والی ل
عطف است بر عرض نه بر محل اگر چنانچه گمان کرده است اگر حمل بر تا نموده اند الکلم مستطاب زیراکه نسبت میان
حال و عرض سابقا گذشت پس اگر والی عطف بر محل باشد تکرار لازم میآید مسئله سوم
در نفی جنسیت جوهر و عرض است برای تحت الاشیاء مستقلة را الحق و انکه جوهر جنس برای تحت نیست
و گاهی جوهر را جنس دانسته اند و ظاهر انکه نزاع لفظی باشد و مراد از این منع که نفی جنسیت او نموده اند لاجل ان
شئ است که اثبات جنسیت او نموده اند بنابر این مطلب انکه برای جوهر مفهوم است یکی موجود لا فی الموضوع
تحکم ثابت کرد این حد برای مقوله جواهر نیست بلکه از عرضیات لازمه است دوم انکه ماهیت است که بحسب ذات
سزاوار این است که قائم لا فی الموضوع باشد و این معنی فقط جنس است برای تحت حقایق انکسی که نفی او
جنسیت جوهر و عرض نموده است مانند مصنف پس معنی همگی اول را اراده نموده و انکه جنس دانسته
معنی ثانی را اراده نموده و ظاهر انکه عرض را هم دو معنی است یکی موجود فی الموضوع و این معنی فقط جنس برای
ماتحت نیست دوم ان طبیعت کلیه ماهیتیه است که سزاوار است ان بحسب تخصیص و طبیعت او ان است که
قائم بموضوع باشد و این معنی اقصی برای مقوله عرض است و مصنف اشاره بر این مسئله فرموده بقوله والجوهرية
والعرضية من ثواني المعقولات جوهریت و عرضیت از معقولات ثانیه میباشند بنابر این مطلب انکه
جوهریت و عرضیت چون ثابت است که زاید بر ماتحت خود میباشند و خارج از ماهیت میباشند پس لازم
افتاده که از معقولات ثانیه باشند زیراکه نیست در جسم مثلا امر متحقق زاید بر ذات که جوهر
باشد و نه در سواد مثلا امر زاید بر ذات که متحقق باشد تا عرض باشد و شارح قوشجی ایراد بر مصنف
نموده که این بنا نیز وقتی که ما برای معقول ثانی معنی که سابقا ذکر کردیم ثابت میکنند که جوهریت
و عرضیت متاصل در وجود نه انکه از معقولات ثانیه باشند و این امر اعتباری میباشند زیراکه معقول

ثانی

معقول ثانی عبارت است از عوارض وجود ذهنی و جوهریت و عرضیت از عوارض وجود ذهنی نیستند تا اینجا
کلام کلام شارح قوشجی بود و جواب از ایراد او انکه معقول ثانی بنابر انچه در این کتاب مصنف بیان کرده
ان است که وجود ذهنی شرط از برای عروض ان باشد مانند وجود و وحدت و نظایر اینها و جوهریت و عرضیت
از این قبیل میباشند و بعبارة اوضح معقول ثانی ان است که ذاتی نباشند برای چیزی از افراد حقیقة خود
و برای او منشا وجودی در خارج نباشد مانند شی و موجود و مصنف نیز معقول ثانی را باین نحو تعبیر کرده است
و برای منشا جوهر و عرض که جوهریت و عرضیت باشد وجودی در خارج نیست پس همین که ذاتی نشد برای
افراد خود اینها از معقولات ثانیه بود پس ایراد شارح قوشجی باطل است و مصنف اعلی الله مقامه بر نفی جنسیت
جوهر و عرض سه دلیل ذکر فرمود دلیل اول قول او است لتوقف نسبته الیهما علی وسط جوهر و عرض موقوف
است نسبت انها بر وسط و دلیل نیز محمول بر ماتحت نمیتوانند مگر بدلیل زیراکه ما احتیاج داریم در اثبات جوهر
جوهریت نفوس ناطقه و صور حالة در اجسام بسوی نظر و استدلال و از این است که خلاف در ان واقع شده پس
معلوم شد انکه نفی عرض است و همچنین در اثبات عرضیت مقادیر و اضواء و الوان احتیاج باستدلال داریم
پس هیچیک از جوهر و عرض جنس برای ماتحت خود نخواهد بود زیراکه ذاتیات شیء باید بین الثبوت باشد برای ان
شیء و محتاج بوسط و نظر و استدلال نباشد و شارح قوشجی این دلیل را رد کرده بانکه بین الثبوت بودن ذاتی
برای شیء در جایی است که ان شیء بالکنه معلوم باشد و در این جا نیست که احتیاج بودن ان اشیاء بالکنه معلوم
نیستند چه ما از نفس مدبر بدن و متصرف در ان را نمی فهمیم و این معنی از جمله اعراض و خارج از ماهیت نفس
و نبایذ اگر متصور بالکنه بود محتاج بدلیل نبود و محقق است که جواب داده شد از این ایراد بانکه ذاتیات شیء
بین الثبوت برای او است چه متصور شود بالکنه مفصلا و یا اجمالا پس تامل کن وجه دوم انکه مفهوم جوهر
و عرض معقول بر ماتحت خود نمیتواند از انواع به تشکیک زیراکه انواع جواهر بعض او اولی باشد بجوهریت از
دیگر و انواع اعراض بعض او اولی باشد بعرضیت از بعض دیگر پس اگر اینها جنس میبودند ذاتی برای انواع
میشدند و ذاتی معقول به تشکیک نخواهد بود پس ثابت شد بانکه چیزی که ذاتی او است و باین اشارت کرده مصنف
بقول خود و اختلاف الانواع بالاولوية یعنی انواع جواهر و اعراض مختلف میباشند در جوهریت و

و عرضیت اولویت با اولویت بلکه بشدت و ضعف و اولویت چه اتصاف علت بجوهریت یا عرضیت
اولیست از اتصاف معلول بجوهریت و عرضیت و اشد است و اقوم است و شارح قوشجی ایراد بر این دلیل
کرده اول آنکه اختلاف انواع جواهر و عرض را در حقیقت جوهریت و عرضیت با اولویت و عدم آن مسلم
نداریم این حاصل ایراد اول است و جواب آنکه این کلام منع یا منع آن است که ما فیه الاختلاف حقیقت
برای جوهر و عرض باشد این مورد وارد نمیشود که مستدل استدلال کرد بر حصول اختلاف در این دو مفهوم از جواهر و
عرض و این دو مفهوم را حقیقت جوهر و عرض نمیداند و این ادله برای همین اقامه شده است و یا آنکه اصل
اختلاف را منع کرده است یعنی قبول نداریم که این دو مفهوم نسبت به انواع اختلاف دارند پس جواب آنکه بعد
از تسلیم آنکه حقیقت جوهر موجب لازم الوضوح است پس شکی نیست که صدق آن بر جواهری که علت است اقوی و
اقوم است بر جوهر معلول و همچنین است عرض ایراد دوم قوشجی بر این دلیل آنکه اگر اختلاف انواع را تسلیم کنیم پس این
بر فرض صحت آن دلالت دارد بر آنکه معلول بشکل ذاتا از برای همه ماهیات خود از انواع نخواهد بود نه آنکه ذاتا
برای هیچیک از انواع ممتنع پس محتمل است که ذاتا برای بعضی باشد از انواع نه بعضی دیگر این حاصل ایراد دوم است و
جواب آنکه هرگاه جوهر جنس از برای بعضی انواع خود باشد لازم دارد که جنس برای همه باشد زیرا که جنس مبهم است و
تحصیل آن بفصل است پس اگر جنس برای بعضی انواع نباشد لازم او افتاده که مبهم نباشد و حال آنکه مستقل تحصیله باشد
و جنس نسبت برای بعضی از افراد لازم دارد که حال آنکه مبهم غیر مستقل باشد پس لازم میاید که حال آنکه واحده
مستقله غیر مستقله باشد واحده مستقله و غیر مستقله و مبهم و محصله [illegible] باشد و این محال است وجه سوم
از استدلال آنکه معقول از جواهر امر مشترک عرضی است نسبت بماهیت او و همچنین است معقول و متصور از عرض
زیرا که ما تعقل میکنیم از جوهر مستغنی از موضوع را و تعقل میکنیم از عرض محتاج بسوی موضوع را و شکی نیست که این دو
مفهوم برای هر موصوف صفت ثابت است بالعکس بسوی ماهیات آنکه [illegible] موضوع باشد و ذاتی نیست زیرا که
ذاتی ثابت است برای آنچه ذاتی اوست با قطع نظر از ما سوای او و لیکن استغنا از موضوع سلبی است زیرا که آن
عبارت است از سلب حاجت بسوی موضوع و عدم جنس برای انواع تحصیل نشود و لذا مصنف فرموده و
المعقول منها اشتراکه عرضی و آنچه متصور میشود از مفهوم جواهر و عرض اشتراک آن در میان انواع عرضی است

مسئله چهارم در [illegible]

و ذاتی نیست و جنس باید ذاتی باشد مسئله چهارم
در نفی ضدیت است از جوهر و بدان اشارت کرده مصنف بقول خود و لا تضاد بین الجواهر و لا بینها و بین
غیرها ضدیت نیست در میان جواهر و غیر آن و همچنین تضادی نیست در میان جواهر و غیر آنها که اعراض باشند
زیرا که بیان شد در مبحث تقابل که او آن است که ممتنع است اجتماع متقابلین در موضوعی پس وحدت موضوع
معتبر است در حقیقت ضد و وحدت موضوع از جواهر ممنوع است پس تضاد نخواهد بود میان جوهر و جوهر دیگر و نه میان
جوهر و عرض و چون بعضی ایراد کرده اند که فنا ضد است برای جواهر پس در زمانی که خلق شود فنا پس اجسام تمامها منتفی
گردند چون این بعضی گفته است که جسم مرکب است از اجزای لایتجزی پس توهم کرده که فنا خلق و وجودی است پس
وارد بر آن اجزا میشود و صور نوعیه آنها را باطل میکند و مصنف جواب فرموده بقوله والمعقول من الفناء العدم
آنچه متصور از لفظ فنا میشود همانا عدم است و چیزی دیگر از فنا متصور نیست و در پیش گذشت که ضد باید وجودی باشد
وقد یطلق التضاد علی التنافی باعتبار آخر چون بعضی در اجتماع متقابلین بدل موضوع وحدت محل اعتبار کرده اند
لذا مصنف میفرماید که گاهی استعمال میشود تضاد در بعضی از جواهر باعتبار دیگر که اعتبار محل باشد مسئله
پنجم در بیان جواز اجتماع حالین مختلفین است در محل واحد و امتناع اجتماع متماثلین است در محل واحد پس مصنف
فرموده و وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل وحدت محل لازم ندارد وحدت حال را پس جایز است که
دو حال حلول کنند در محل واحد چه هر دو جوهر باشند مثل هیولی واحده که حلول میکند در او صورت جسمیه و صورت
نوعیه یا هر دو عرض باشند مثل جسم واحد که دو عرض در او حلول میکند مانند سواد و حرکت [illegible] و اما تا که دو حال
متماثلان باشند آن وقت جایز نیست که هر دو در یک محل حلول کنند پس در این صورت وحدت حال لازم دارد وحدت
محل را زیرا که متوقف است آنکه تکثر نوع واحد موقوف است بر آنکه آن نوع قائم بماده باشد اگر جوهر است یا قائم
بموضوع باشد اگر عرض است زیرا که در این تمیز بماهیت و لوازم ماهیت نیست بجهت اتحاد متماثلین در ماهیت و لوازم
آن و عوارضی که هم تمیز نیست بجهت وجوب استغنا و عوارض بسوی خارج و نسبت غیر مختلفه مگر آنکه ماده یا
عوارض باشد یا موضوع اگر عوارض باشد پس با وحدت ماده و موضوع و [illegible] مرتفع خواهد بود پس اگر
گوئی که این برهان اگر تمام باشد جاری میشود در امتناع حلول مثلین در محل واحد بر سبیل تعاقب و در دو زمان

مسئله پنجم در بیان جواز اجتماع [illegible] در محل واحد

المحل لا تستلزم وحدة

جواب گوییم که در اینجا مغایرت در ذات در تمیز بعضها کافیست چنانکه در مبحث تشخص سابقا مذکور شد مسئله
ششم در اینست که وحدت حال لازم دارد وحدت محل را این جایز نیست قیام عرض واحد مثلا بدو محل و
سوی این مطلب اشاره کرد مصنف بقول خود بخلاف العکس یعنی وحدت حال لازم دارد وحدت محل را زیرا که
اگر قائم شود یک عرض بدو محل لازم میآید واحد از اثنین منفصل شود بجهت اینکه اگر فرض کنیم که قائم بدو
محل دو عرض باشند پس نیست حال این دو عرض در اثنینیت که مثل حال عرض واحدی که فرض کردیم او را قائم بدو
محل پس لازم میآید که جدا شود اثنان در اثنینیت از واحد در وحدت بلکه لازم میآید که وحدت اثنینیت باشد
و این حکم ضروری و محتاج به اقامه برهان نیست و لیکن برای این مطلب استدلال شد باینکه اگر جایز باشد قیام
قیام عرض واحد در دو محل پس باید جایز باشد حصول جسم واحد در دو مکان زیرا که بدیهه عقل فرق در میان این
دو امر نمیکند قطعی و تالی که باطل است پس مقدم هم باطل است و بعضی قدما از فلاسفه تجویز کرده اند قیام عرض واحد
بدو محل بجهت گمان کردن ایشان اینکه و تضایف عرضی است که قائم است بدو شیء که در وجود در تضایف برابر
واقع شده اند و جواب از قول ایشان این است و اضافت عرض است واحد که قائم باخوین است و
مانند ایشان از اضافات متفقة الاطراف بخلاف الابوة و بنوت از اضافات مختلفة الاطراف
زیرا که قیام ابوت باب است و قیام بنوت با ابن است و لیکن ابو هاشم از معتزله تجویز کرده قیام عرضی را بدو
محل بدلیل اینکه تالیف عرضی واحد موجود است که قائم است بدو جوهر فرد و جایز نیست قیام آن تالیف
باکثر از دو جزء بجهت اینکه اگر مؤلف شود جسم از اجزاء کثیره پس در نزد ابو هاشم قائم است بهر دو جزء متنی در میان
از آن اجزاء یک تالیف اما قیام تالیف بدو جزء پس برای این است که صعوبت انفکاک میان اجزاء جسم مؤ
مؤلف لابد است و روا از ایشان که سبب او صعوبت انفکاک حاصل نشود و اینها عبارت از
تالیف است و آن تالیف قائم باحد الجزئین فقط نیست و الا صعوبت انفکاک در میان دو جزء حاصل
نمیشد بلکه صعوبت انفکاک قائم بهر دو جزء است تا وحدت حال در این دو جزء موجب تعسر انفکاک تمام
میان آن دو جزء شود و جواب از قول ابو هاشم آن است که این نحو مستند است بر بودن جسم از جواهر فرده
و آن در محل منع است چنانکه بیاید و بر فرض تسلیم آن محتمل است که صعوبت انفکاک بجهت اختصاص

الحق

الصاق و چسپاندن فاعل مختار باشد نه علت این عرض واحد قائم بهر دو جزء باشد که تالیفش میباید و اما عدم
تالیف باکثر از دو جزء برای آن است که اگر تالیف قائم باکثر از دو جزء باشد باید معدوم شود تالیف بانعدام
احد اجزاء زیرا که بدیهی است که انعدام محل بانعدام حال خواهد بود و محل جمیع اجزاء است و لازم باطل است
زیرا که بدیهی است اینکه تالیف در این صورت باقی است در میان آن دو جزء باقی مانده و جواب از این
نحو آن است که ما قبول نداریم اینکه تالیف با بقای الجزئین بعینه همان تالیف قائم به جزء باشد بلکه
محتمل است که تالیف اول منتفی شود و تالیف ثانی از بین الجزئین حادث شود پس اگر گوییم که قیام عرض واحد
بمحال کثیره از ضروریات است که فلاسفه آن را قائل شده اند مثل قیام وحدت بعشره واحده و قیام
تثلیث بمجموع اضلاع مثلثه که احاطه بسطح نموده اند و قیام حیوة به بنیه که منقسم میشود بسوی اعضا
و قیام بمجموع اجزاء زید جواب گوییم که محل نزاع آن است که عرض واحد قائم بمحلی باشد که الحال عرض قائم بمحل
دیگر باشد نه اینکه عرض واحد قائم به مجموع اشیاء باشد که باجتماع آن اشیاء محل واحد برای آن عرض
شده باشند چنانکه در امثله فوق چنین است پس جواب فلاسفه در میان اضافت و مانند آن ظاهر شد چه
اضافت که عرض است امر اعتباری ذهنی است و ما برادر عین نحو الاجتماع محل واحد برای آن عرض شده اند
باعتبار معتبر و از این جواب دیگر از قول ابو هاشم ظاهر شد باین نحو که میگوییم رابطه بین الجزئین
تالیف است که قائم به مجموع جزئین است نه بکل واحد از دو جزء مسئله هفتم
در این است که انقسام محل لازم ندارد انقسام حال را و همچنین انقسام حال لازم ندارد انقسام محل را
و مصنف فرموده و اما الانقسام فغیر مستلزم فی الجانبین اما منقسم شدن حال پس لزوم ندارد از دو جانب
یعنی انقسام حال لازم ندارد انقسام محل را و انقسام محل نیز لازم ندارد انقسام حال را و مراد آن است
که لازم نیست اینکه در هر جا که حال منقسم شد محل هم نیز منقسم باشد و یا هر جا که محل منقسم شد حال
نیز منقسم شود بلکه گاهی با انقسام محل انقسام حال حاصل میشود و گاهی نمیشود و همچنین گاهی با انقسام
حال انقسام محل حاصل میشود و گاهی نمیشود و تفصیل این اجمال اینکه اگر انقسام بسوی اجزاء غیر
متشابهه در وضع باشد بلکه بسوی اجزاء معنویه باشد مثل انقسام ماهیت از حال

و حلول باین نحو مذکور لازم ندارد انقسام آن دیگر را و اگر انقسام بسوی اجزاء متباینه در وضع باشد نوعی منقسم
شدن بسوی اجزائی که صحیح است اینکه گفته شود در هر جزء از آن اجزاء که وی یکی از آنها است و آن را
اجزاء مقداریه میگویند پس ظاهر است که انقسام محل باین نحو مذکور باعث انقسام جسم است بسوی این اجزاء
و اما انقسام حال است پس انقسام سواد مثلا بسوی اجزاء مقداریه موجب انقسام جسم است بسوی این اجزاء و اما
انقسام محل پس اگر حلول حال در او از جهت ذات منقسمه او باشد مثل حلول واحد در جسم پس لازم دارد انقسام
انقسام حال را لا محاله و این را حلول سریانی میگویند و اگر حلول لا من حیث ذاته المنقسمه باشد بلکه از حیثیت دیگر
باشد مانند حلول نقطه در خط از حیثیت انتهائیه آن را حلول طرفی یا غیر سریانی میگویند پس لازم ندارد انقسام محل
انقسام حال را اصلا

مسئله هشتم

در محال بودن انتقال عرض است از موضوعی بسوی موضوع دیگر و مصنف درین مقام اکتفا کرده باینکه عرض در
تشخص موقوف است بر موضوع پس اگر منتقل شود عرض از موضوع تشخص آن زایل میشود پس تشخص عرض زایل میشود و این
مطلب اشاره کرده بقول خود والموضوع من جملة المشخصات موضوع از جمله مشخصات عرض است در امور عامه
در بحث تشخص گذشت اینکه ما به التشخص گاهی هستند میشود باده و مجتمع که شامل موضوع باشد و این در ثابت است که
موقوف باشد حصول التشخص برای جسمیت برانکه اموری که هستند بسوی ماده اند منضم بسوی موضوع شوند پس
آنچه اینجا که درین مقام مذکور شد ناشی است از عدم تحقیق در مبحث تشخص و باید دانست که این حکم
تحقیقی نیست بلکه شامل است صورت را نیز بنسبه بماده و لیکن مصنف چون رفته است بسوی نفی
جسم و عدم ترکب آن از ماده و صورت چنانکه بعد ازین خواهد آمد لهذا تخصیص داد این حکم را بعرض
والعرض لا یصح علیه الانتقال چون ثابت شد که موضوع از جمله مشخصات عرض است پس ثابت شد اینکه
عرض صحیح نیست بر او انتقال از موضوع به دو وجه اول اینکه چون تشخص عرض بواسطه موضوع است پس ممتنع است
بقاء آن عرض متشخص در اثناء انتقال آن عرض از آن موضوع دوم اینکه عرض محتاج است بسوی موضوع پس آن
موضوع محتاج الیه یا غیر معین است و این باطل است زیرا که غیر معین موجود نیست و بدیهی است که امر
موجود معین است پس لازم می‌آید که غیر موجود محل برای موجود باشد و این محال است و با آنکه

و با آنکه موثر است پس ممتنع است مفارقت عرض از موضوع و مطلوب هم همین است و شارح قوشجی
این دو وجه را الحق دلیل گردانیده و این خطا است پس تامل کن

مسئله نهم

در این است که عرض جایز است که محل برای عرض دیگر باشد اگرچه جایز نیست که موضوع
برای عرض دیگر باشد فلذا مصنف فرموده وقد یفتقر الی المحل متبوعه گاهی احتیاج دارد
حال بسوی محل بواسطه مانند سرعت که حلول میکند در حرکت که آن حرکت حلول در جسم میکند و مانند خشونت
و ملاست که عرض باشند از مقوله کیف و حلول در سطح کرده اند که آن سطح حال در جسم است و مانند استداره
و استقامت و انحناء که اعراضی باشند که قائم اند بمقدار دیگر که قائم اند بجسم و مانند نقطه که عرض قائم بخط
است و مانند خط که عرض قائم بسطح است بنابر مذهب که صاحب این نقطه خط است و صاحب این خط
سطح است نه جسم و این ظاهر است و محتاج به برهان و دلیل نیست پس اگر اشکال کنی [illegible]
عرض بعرض جزئی را قصد کرده اند که شامل این نوع است پس غلط [illegible] ظاهر است و اگر اراده کرده اند اینکه
عرض موضوع برای عرض دیگر میتواند باشد چنانکه مذهب مصنف نیز این است پس این منافات با آنچه
مصنف درینجا ذکر فرموده ندارد

مسئله دهم

در تحقیق حقیقت جسم است و بیان اینکه جسم جوهری است که در نفس خود متصل است و قابل است انقسام را تا
غیر متناهیه را چنانکه مذهب حکماست نه اینکه مرکب باشد از اجزاء لا یتجزی که متناهیه باشند چنانکه مذهب
بعضی از اقدمین و جمهور متکلمین است یا مرکب از اجزاء لا یتجزی که غیر متناهیه باشند چنانکه مذهب طائفه
دیگر از اقدمین است و اینجا رفته است نظام از معتزله و نه اینکه مرکب باشد از اجسام صغار صلبه که غیر
متجزیه بالفعل است و غیر قابل تجزی بالفعل است با اینکه قابل قسمت وهمیه است چنانکه مذهب ذی
مقراطیس است از اقدمین پس مطلوب درین مسئله موقوف است بر جزء لا یتجزی و بر اثبات
اینکه هر جسم قابل قسمت وهمیه است قابل قسمت انفکاکیه است پس مصنف اشاره باول فرموده بقول
خود ولا وجود للوضعی لا یتجزی بالاستقلال وجود وضعی بالاستقلال برای جزء لا یتجزی نیست و مراد
بوضعی آنست که قابل اشاره حسیه باشد پس [illegible] احتراز کرده از نقطه [illegible] بر دار

نیستند لکن قبول اشاره حسیه باشد پس باین احتراز کرد از نقطه چه قبول اشاره میکند ومراد از تجزیه قبول قسمت است
ومراد قسمت بسوی اجزائی است که متباینه در وضع باشند واجزاء متباینه در وضع اجزائی باشند که صحیح باشد
گفته شود که هر یک از اینها از کجای طلب جدا است باشند وقول مصنف بالاستقلال متعلق بوجوبست بالقوه یعنی
لا وجوبه در او چیز ممتنع قسمت نیست باشد واین قید احتراز است از نقطه زیرا که این عرضی است غیر مستقل الوجود است
وغیر مستقل باشاره است پس جمیع قول مصنف لوجود الجزء لا بالاستقلال تعریف برای جزء لا یتجزی است
وان جوهر فرد نیز میگویند ومراد از نفی مرکب یعنی آنست از حقیقت ترکیب جسم از ان ومصنف بر
این مطلب سه دلیل ذکر فرموده اول انکه اگر واقع شود یک جزء میانه دو جزء بنحویکه این سه جزء با هم ملاقی باشند
پس ناچار است از انکه مانع شود جزء وسط دو طرف را از انکه باهم تلاقی کنند والا لازم میاید که جزء
واسطه نباشد طرفانی تداخل وتداخل که محالست بالضروره بلکه لازم دارد وتداخل انکه تألیف افاده
زیاده در حجم نکند وچون وسط مانع شد طرفانی ملاقات را از تلاقی پس لازم میاید که وسط منقسم باشد
بسوی جزئی که ملاقی باین یک طرفست وجزئی که ملاقی با طرف دیگرست وجزئها در دو وسط ان
وسطست که ملاقی با هیچیک نیست بلکه لازم امد که ان طرف هم منقسم شوند زیرا که واجبست که در هر یک
از طرفانی جزئی باشند که ملاقات با وسط کرده باشد والا لازم میاید که جزء انتفاوت باشند دو فرض
انتفاء انست زیرا که مفروض انتفاء قسمت در همه اجزاء است والتفات بحث قبول قسمت میشود
وبدین دلیل مصنف اشارت فرموده بقول خود ولجب المتوسط یعنی این حکم برای حجب وسط مانع
بجهت جزء وسط است از ملاقات دو جزئی که در دو طرف باشند ودلیل دوم اشارت فرموده بقول مصنف
والحركة الموضعية على طرف المركب من ثلثة على التبادل وبرای حرکت نمودن دو جزء متحرک که گذاشته
شوند بر دو طرف جسمی که مرکب باشد از سه جزء لکن نه بر سبیل تبادل ومراد از تبادل انکه دو
متحرک یکی بر بالای خط باشد وان یکی در زیر ان خط متقابل متحرک اول ومعنی تبادل خلاف
این است یعنی هر دو را بر فوق خط وضع میکنیم وحاصل این دلیل انکه اگر فرض کنیم جسمی را که
مرکب از اجزاء طاق باشد مانند ثلثه وخمسه وسبعه وتسعه ومیگذاریم بر هر طرف از

خیام
ما می نخوریم هر که چه خواهد گوید
منجم بمعنی ... بود
...
منجم بعضی ... بود
...
خاجه بقیه
این نکته ... بود
زیرا که جواب ... بود
عمر ... گفته
تو ... بود

از دو طرف ان دو جزء متحرک را ولیکن این هم بر سبیل تبادل نباشد وهر یک از این دو متحرک فرض کنیم که متوجه
باشند بسوی ان دیگر بحرکت که در سرعت وبطؤ وابتدا پس لابد است که این متحرک ملاقی کنند وچونکه لابد است
که یکی از این دو متحرک تمامه بر یک طرف شود وان متحرک دیگر تمامه بر وسط واقع شود والا پس این دو حرکت
بر سبیل تساوی نخواهد بود پس باید که جزئی از جزء وسط مشغول باشد با یکی باشد وجزء دیگر از ان وسط
مشغول با ان دیگر شود پس لازم امد انقسام وسط قطعی وچون اجزاء این جسم بالفرض متفاوت در حجم
نداشته پس باید بعضی از هر یک از این دو متحرک بر وسط واقع شوند وبعضی دیگرش بر جزئی از طرف
واقع شود پس لازم امد انقسام هر سه جزء بلکه همه اجزاء ودلیل لزوم این جزئی است که مصنف بدین اشارت
نموده بقول خود او اربعة على التبادل اگر فرض کنیم که جسمی مرکب باشد از اجزائی که جفت باشند مانند چهار
وشش وهشت وامثال اینها ومیگذاریم بر هر دو طرف ان جسم متحرکها را بر سبیل تبادل یعنی یکی بر فوق خط ام
از یک طرف ودیگری بر تحت ان خط از طرف دیگر وفرض کنیم حرکت ان دو طرف متحرک را بنحوی که هر یک
متوجه ان دیگر باشند وحرکت انها هم مختلف نباشند در سرعت وبطؤ وابتدا پس لابد است انکه ان
متحرک ملاقی شوند وبرابر یکدیگر شوند بالبدیهه وموضع محاذات لابد است که میان دو جزء متوسطین باشند
پس بعضی از هر یک از این دو متحرک در بعضی از احد وسطین واقع میشود وبعضی دیگرش بر بعضی دیگر از احد
وسطین پس لازم امد انقسام همه اجزاء وچون قائلین بجزء لا یتجزی را بعضی از جزءها الا لازم میاید که حسی
ومشاهده را تکذیب ان نمایند پس مصنف سه امر اینها را ذکر فرموده والزام التزام این مفاسد کرده اند و
مصنف اشاره باینها کرده فرموده وبرحجم ما فيشهد الحس بكذبه فى التفكيك وقد التزموه ولازم افتاده
قائلین با جزء لا یتجزی را چیزهائی که مشاهده وشهادت بکذب ان میدهد از جمله انها تفکک اجزاء اسیا در
وقت حرکت نمودن واصحاب این قول انها امر را التزام وقبول نموده اند وتفکیک که مراد از انست
جدا شدن اجزاء اسیاست در وقت حرکت امرا دلست وبیانش انکه بنابر قول به ثبوت جزء لا یتجزی اگر
فرض کنیم خطی را که خارج از مرکز اسیا شود وبسوی دایره محیطه اسیا برسد یعنی ان دائره که اطراف
اسیا را احاطه کرده است که عبارت از طوق عظیم باشد پس بنابر مذهب اصحاب این قول این خط

خارج مرکب از اجزاء لایتجزی خواهد بود پس در زمانی که حرکت کند جزء اسفل از این خط که واقع است بر
طرف طوق بزرگ یک جزء را از مسافت خود پس آن جزء از این خط خارج که در پهلوی جزء الید واقع
شده اگر کمتر از مسافت جزء الید را قطع کرده پس انقسام جزء لازم آمد و اگر آن جزء یک جزء از مسافت را قطع
کند نقل کلام بجزء ثالث و رابع میکنیم و همچنین تا آن جزء از آن خط که در پهلوی مرکز واقع شده پس
اگر جزئی از این اجزا حرکت کنند کمتر از یک جزء را پس انقسام آن اجزا لازم آید و اگر هر یک از آن
اجزا حرکت کنند یک جزء را پس لازم می‌آید که مسافت آن جزء که در پهلوی مرکز است و حرکت مساوی باشد
با مسافت آن جزء از این خط که بر طوق عظیم واقع است و مساوی با حرکت او باشد و این بالبداهه محال
است و اگر ساکن شود آن جزء را که پهلوی الید است در هنگامی که الید حرکت میکند یک جزء از مسافت را پس
لازم می‌آید جدا شدن آن جزء که در پهلوی الید است از الید و همچنین است کلام در سائر اجزا پس لازم
می‌آید تفکیک و جدا شدن اجزاء آسیا بر مثال دوائری که بعضی بر بعضی احاطه کرده باشند و آن ظاهر میشود با
با خروج خطوط مستقیمه از مرکز آسیا بسوی طوق عظیم از آن آسیا در جمیع جهات و قائلین بجزء لایتجزی
ملتزم تفکیک اجزاء رحی شده‌اند بر مثال دوائر گفته‌اند که فاعل مختار بعضی از اجزاء را به
بعضی می‌چسباند و حس ادراک آن تفکیک را نمیکند بجهة لطافت ازمنه‌ای که تفکیک در آن
واقع میشود و این سخن در غایت سستی است با آنکه ازمنه لصوق کامل اللطف خواهد بود بمقدار آسیا
از ازمنه تفکیک مثل آنکه اگر دائره عظیمه منتهی بسوی صغیره مثل نسبت هزار باشند بواحد پس میبایست
حس احداث لصوق را بکند و حس تفکیک نمیکند وسکون المتحرک امر دیگر از امور یکه قائل بجزء
لایتجزی را لازم افتاده و بیان آن را ملتزم شده‌اند سکون بعض متحرک است بیان این سخن آنکه اگر فرض
کنیم که اسب سرکش بحرکت سخت از اول روز تا نصف روز پنجاه فرسخ را رفته است که آفتاب
نیز در این مدت ربع یکدور را بحرکت سریعه‌ای که حرکت فلک الافلاک است قطع نموده پس در
همین نیز در حرکت نمی‌ مسافت یک جزء را قطع از این جهت که آن فرس نیز یک جزء را قطع میکند و یا کمتر را

قطع میکند و یا آنکه ساکن است بنابر اول که آن فرس هم یک جزء را مانند آفتاب قطع کرده باشد لازم می‌آید که حرکت فرس مساوی
حرکت آفتاب باشد با آنکه مسافتی که آفتاب قطع کرده که ربع دور باشد زیاده است از پنجاه فرسخ بالالوف و اگر
فرس کمتر از یک جزء را قطع کند پس لازم می‌آید انقسام جزء و عدم تجزیه اجزا باطل خواهد بود و اگر فرس ساکن باشد لازم
می‌آید سکون متحرک و اصحاب این قول ملتزم بسکون شده‌اند با آنکه حس تکذیب آن را میکند و ادعای عدم
احساس سکنات بجهة کوتاهی زمانهای آن سکنات و کمی آن ازمنه ممکن نیست زیرا که سکنات آن فرس
بمقدار زیاده بر حرکات تمامی است بر حرکات فرس پس حرکات فرس مستهلک و مغلوب است در جنب سکنات
فرس پس سزاوار آن است که آن فرس همیشه ساکن دیده شود و کمتر از این نیست که گاهی ساکن دیده شود و گاهی متحرک
لیکن ما احساس سکون آن فرس نمینمائیم و اگر گفته شود که سکنات عدمیه‌اند احساس نمیشوند پس از این جهت احساس بالکلیه
واقع نمیشود جواب گوئیم که عدمیات باید محسوس شوند بالعرض اگرچه بالذات محسوس نمیشوند و اگر بالعرض محسوس نشوند
فرق و امتیاز میان متحرک و ساکن حسی باید نشود وانتفاء الدائرة امر دیگر از آن امور و مفاسدیکه قائل
بجزء لایتجزی را لازم افتاده آنکه دائره باید متحقق نشود بجهة آنکه شکلی که مرکب است از اجزاء لایتجزی اگر ممتنع
باشد که آن را دائره قرار دهیم ممتنع خواهد بود که شکل عرضی را دائره قرار دهیم زیرا که چه که عرضی دارد
بنابر قول بجزء لایتجزی نخواهد بود آن عرضی [illegible] اگر دائره نخواهد متحقق شود بنابر قول بجزء لایتجزی یا
ملاقات میباید ظواهر اجزاء آن دائره با هم دیگر چنانکه باطن آن نیز ملاقی با یکدیگر کرد پس لازم می‌آید که مساحت
ظاهر آن دائره مانند مساحت باطن آن دائره باشد پس در زمانی که احاطه کند بدائره دیگر دائره ثانیه پس
حکم آن مانند حکم دائره اولی خواهد بود پس باطن دائره که محاط است محیط است مانند ظاهر دائره ثانیه که
دائره محیطه است خواهد بود بجهة تساوی داشتن باطن محاطه با ظاهر محاطه که آن ظاهر محاطه مساوی بود
مر باطن محیطه را که آن باطن محیطه مساوی بود مر ظاهر محیطه را و همچنین دوائر را فرض میکنیم بسیار که
بعضی بر بعضی محیط باشند بدون فرجه در میان دوائر تا آنکه برسد بدائره بزرگی مساوی باشد با دائره
که آن را منطقه فلک الافلاک فلک اعظم مینامند پس لازم می‌آید که دائره در غایت صغر مساوی آن مساوی
باشد با دائره عظیمه که اعظم از آن متحقق نیست و اگر ملاقات نکرده ظواهر اجزاء دائره با باطن الفا

پس لازم می‌آید انقسام جزء زیرا که جواب متلاقیه غیر جواب اینست که تلاقی نه نموده و قایل بجزء لایتجزی اثبات
دایره را و لیکن گفته که بصر غلط میکند در امر دایره زیرا که دایره محسوسه شکل مضرسی است یعنی دندانه دار است
یعنی شکل و فرجه دارد و حقیقة دایره نیست و تایید این سخن نموده که بصر کاصدق حس آن است که آن
محسوس بر مقداری باشد که قوه حاسه بتواند آن را ادراک نمود و الا ادراک نمیکند و بعدم مدرکی بعدم
شیء دلالت بر عدم آن شیء نمیکند چنانکه ذراتی که در میان هوا پراکنده اند در جو که در میان زمین و آسمان
است مرئی نمیشوند با آنکه وجود دارند چنانکه در میان شعاع آفتاب که در روزنه خانه ظاهر میشود مرئی
میشوند و همچنین است اصوات خفیفه که مسموع نمیشوند و تفرقی دوایر در مضرسی که مذکور است که مرئی نیست
نه آنکه معدوم باشد و این سخن فاسد است زیرا که تفرقی اگر اصغر از جزء باشد تجزیه ثابت خواهد بود یعنی آن
جزء منقسم خواهد بود و اگر آن تفرقی مساوی با آن جزء باشد یا اکبر باشد پس ظاهر میشود که جزء دیده شود و جزئی
که با او مساوی یا اکبر است دیده نشود و چونکه مصنف ابطال ادله مقدمه ثانیه براهین نمود بر ابطال جزء
و بیان کرد آنچه را که لازم جزء لایتجزی افتاده از مفاسدی که انها با ملتزم شده اند پس اراده کرد ~~آنچه را که لازم~~
که اشاره کند بسوی ادله قول بجزء لایتجزی و استدلال بر آن و جواب از آن تقریر دلیل اول آن است که نقطه
وجود دارد و دلیل بر وجود نقطه آن است که اطراف جسم وجود دارند چنانکه بیان آن خواهد آمد
و لیکن فرض میکنیم کره حقیقیه را که تماس کند سطح مستوی حقیقی را و شک نیست که کره حقیقیه و سطح مستوی
حقیقی وجود دارند باعتراف همه و حکما هم میگویند که متحقق شود باعتراف ایشان پس آن مکانی که
مماسه واقع میشود بالضروره وجود دارد زیرا که تماس با معدوم متصور نیست و آن محل مماسه منقسم نیست
زیرا که اگر منقسم شود یا خط است یا سطح و چون آن محل منطبق با سطح مستوی است پس اگر موضع تماس خط است
باید خط مستقیم باشد و اگر سطح است باید سطح مستوی باشد پس آنچه را که کره حقیقیه فرض کردیم کره
حقیقیه نه شد زیرا که محال است که یافت شود بر محیط کره حقیقیه خط مستقیم یا سطح مستوی و این ضروری است
بعد از آنکه ثابت شد که نقطه موجود است و معدوم نیست پس تقریر دلیل اول وجود جزء لایتجزی بدین قسم است
که نقطه موجوده اگر موجود است و حال آنکه ذات وضع است یعنی قبول اشاره حسیه میکند پس مطلوب ثابت است

والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم منه نفيها مطلقا

که عدم انقسام جزء باشد و اگر عرض است پس محل آن نقطه منقسم نخواهد بود و الا لازم آید انقسام نقطه
زیرا که حال در منقسم لابد است آنکه منقسم باشد و چون منقسم نشد پس مطلوب که عدم تجزیه جزء باشد
ثابت شد و جواب آن را مصنف اشاره کرده بقول خود والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهی
یعنی نقطه عرض است که قائم و حال در منقسم است باعتبار متناهی بودن و تفصیل این جواب آن است که از
پیش گذشت که حال منقسم میشود بانقسام محل در زمانی که حلول در آن از جهت ذات منقسمه او باشد و
حلول نقطه در محل نه از حیثیت ذات منقسمه او است بلکه از حیثیت آن است که محل متناهی است برهان
دوم از برای اثبات جزء لایتجزی آن است که حرکت وجود دارد در زمان حال زیرا که موجود نباشد در
زمان حال پس وجود برای حرکت نخواهد بود زیرا که ماضی و مستقبل از حال وجود ندارند و معدوم است زیرا که
ماضی معدوم است و مستقبل نیز هنوز موجود نشده است پس بعد از این که حرکت در زمان حال موجود شد پس آن
حرکت موجوده در زمان حال یا منقسم است یا غیر منقسم و اول باطل است و الا لازم می‌آید سابق بعض احد
جزئی حرکت بر آن جزء دیگر در وجود زیرا که حرکت غیر قار بالذات است یعنی هر جزء آن در یک زمان در
وجود با هم جمع نمیشوند پس حرکتی که فرض کردیم آن را موجود در زمان حال موجود نشد تمام آن در زمان حال
بلکه موجود در زمان حال احد جزئین از حرکت است شد زیرا که جزء دیگر بحسب زمان سابق شد و این خلاف مفروض
است زیرا که فرض آن بود که تمام حرکت در زمان حال وجود دارد پس معلوم شد که حرکت غیر منقسم باشد
پس آن مسافتی که حرکت در آن حال واقع شد غیر منقسم است و الا لازم می‌آید که حرکت هم منقسم باشد
زیرا که حرکت در احد جزئی دو در زمان که آن مسافتی که حرکت در ~~احد جزئی حرکت و جزئی~~ آن
در زمان حال واقع میشود غیر منقسم باشد لازم می‌آید جزء لایتجزی و مطلوب بر همین بود و جواب از این
برهان لایتجزی آن است که مصنف بدان اشاره فرموده بقول خود والحرکة لا وجود لها فی الحال
ولا یلزم منه نفیها مطلقا و حرکت برای او وجود در حال نیست و لازم نمی‌آید از عدم وجود حرکت در زمان
حال عدم وجود حرکت مطلق قول مستدل که ماضی و مستقبل از حرکت معدوم میباشند ما در جواب
میگوئیم که قبول نداریم که ماضی و مستقبل از حرکت مطلق معدوم میباشند بلکه میگوئیم که ماضی و

و مستقبل از حرکت در زمان حال معدوم است باشند و از این لازم نمی آید عدم وجود حرکت در ماضی و مستقبل مطلق
زیرا که ماضی از حرکت موجود در زمان ماضی است اگر چه موجود در زمان حال و مستقبل نیست همچنانکه و همچنین
مستقبل از حرکت موجود در مستقبل از زمان است اگر چه موجود در حال و ماضی از زمان نیست و این جواب مبتنی
بر این است که حرکت بمعنی قطع منقسم در خارج وجود داشته باشد و مشهور از مذهب حکما و ظاهر از
کلام شیخ رئیس در کتاب شفا نفی حرکت است و لیکن از این تحقیق امر در مبحث اعراض انشاء الله تعالی
خواهد امد و محقق است که از این ایراد جواب جزم داده نشود باین نحو که اگر اراده کنند با ان حرکت
حرکت بمعنی قطع را که منطبق بر مسافت است پس ما قبول نداریم که حرکت موجود است و اگر اراده کنند با
حرکت حرکت بمعنی توسط را پس آن را قبول داریم لیکن آن حرکت غیر منطبق بر مسافت است و محتمل است که
کلام مصنف را حمل برای جواب اخیر نمائیم که مراد مصنف آن است که آن حرکتی که شما ادعا کردید با نمودید
که منطبق بر مسافت است وجودی برای او در خارج نیست پس وجودی برای او در حال نیست و لازم نمی آید از
نفی حرکت در حال نفی حرکت مطلق بجهت آنکه حرکت بمعنی توسط که غیر منطبق بر مسافت است موجود است لا
جرم که پس در کلام مصنف استخدام خواهد بود زیرا که از لفظ والحرکة حرکت بمعنی قطع را اراده کرده و از
ضمیر فیها که بحرکت راجع است حرکت بمعنی توسط را اراده کرده و این استخدام است و از این جواب اخیر ظاهر
میشود جواب از تقریر دیگری که برای دلیل دوم کرده اند بیان آن تقریر این است که حرکت اگر در حال ثابت
نشود هیچ موجود نخواهد بود زیرا که ماضی حال بوده و مستقبل نیز بعد از این حال خواهد شد و فرض آنکه
برای حرکت وجودی در حال نیست پس وجود در هیچیک از زمانها نخواهد داشت و ظاهر است که جواب
اول جواب از این تقریر نتواند بود بلکه جواب اخیر جواب از این تقریر است دلیل سوم از ادله اثبات
جزء لا یتجزی آن است که الان هست یعنی حاضر از زمان موجود است زیرا که زمان موجود است پس اگر الان
موجود نباشد برای زمان اصلا وجودی نخواهد بود زیرا که ماضی و مستقبل از زمان معدوم هستند زیرا که ماضی
معدوم شد و مستقبل که هنوز حاصل نشده و شکی نیست که الان غیر منقسم است والا لازم می آید که سبق
احد جزئین بر آن دیگر موجود زیرا که زمان غیر قار بالذات است و اجزاء زمان در وجود با یکدیگر جمع

نمی شوند

والان لا تحقق له فی خارج

نمی شوند پس آنچه را که فرض کردیم که موجود است که الان باشد بتمامه موجود نشد و این خلاف مفروض است
و بعد از آنکه ثابت شد که الان موجود است و غیر منقسم است پس حرکتی که مطابق با او دارد الا هم غیر منقسم
خواهد بود و همچنین که مطابق با حرکت است آن نیز غیر منقسم خواهد بود پس لازم امد که جزء لا یتجزی و
مصنف از این دلیل جواب داده بقول خود والان لا تحقق له فی خارج الان برای او تحقق و ثبوت و
وجود در خارج نیست تا منقسم شود یا نشود و لازم نمی آید از نفی الان نفی زمان مطلق و قول مستدل که
ماضی و مستقبل معدوم هستند میگوئیم که قبول نداریم که ماضی و مستقبل معدوم هستند مطلق بلکه آن است که معدوم
در زمان حال هستند و لازم نمی آید از نفی اثبات در حال نفی اثبات مطلق اگر کسی گوید که اگر یافت شود زمان
ماضی پس لابد است آنکه یافت شود یا در ماضی یا در حال یا در زمان مستقبل و هر سه قسم [illegible] الا ظاهر است همچنین
است بطلان شق اول والا لازم می آید که برای زمان زمان دیگری باشد و منجر الی التسلسل لازم می آید و
همچنین لازم می آید که شیء ظرف از برای نفس خود باشد پس ماضی از زمان اصلا موجود نخواهد بود و همچنین است کلام
در زمان مستقبل جواب گوئیم که آنچه شما ذکر کرده اید دلالت دارد که زمان موجود نیست و این جواب نقضی است
و حاصل آن است که جزء زمان اگر در زمان یافت نشود اصلا موجود نخواهد بود و اما زمان پس او موجود است نه نفسه
اگر چه موجود در جزئی از ازمنه نیست همچنانکه مکان موجود است نه نفسه اگر چه موجود در جزئی از امکنه نیست
بخلاف متمکن زیرا که اگر متمکن در جزئی از امکنه موجود نباشد اصلا موجود نخواهد بود و میتوان از اصل این
استدلال جواب دیگر گفت نظیر جواب دوم برای دلیل دوم باین نحو که منع میکنیم که وجود زمان محتاج است را
که بازاء حرکت بمعنی قطع باشد بلکه موجود از زمان امری است که الان سیال است که بازاء حرکت بمعنی
توسط باشد و بعضی تقریر دیگر دلیل دوم برای دلیل دوم بیان کرده اند آنکه اگر الان موجود نباشد پس زمان اصلا موجود
نخواهد بود زیرا که ماضی حال بوده و مستقبل نیز بعد از این حال خواهد شد و فرض آنکه وجودی برای حال
نیست پس وجودی برای ماضی و مستقبل نخواهد بود و جواب از این تقریر در جواب تقریر دوم از دلیل
دوم ظاهر شود بیان آنکه حرکت بمعنی توسط موجود در حال حاضر است لیکن آن حرکت منطبق بر مسافت
اصلا نیست زیرا که جزء برای آن حرکت در امتداد مسافت نیست بلکه آن حرکت موجود است از هر قسمی

ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة

ازصد موقوفه در مسافت پس براى ما حركتى نيست كه مركب از اجزاء لا يتجزى باشد بلكه منقسم مى شود از
حركت موهومه در خارج امرى هست در خيال كه بخير موجود در خارج است و منطبق بر مسافت است و منقسم
مى شود مانند آن مسافت بسوى اجزائى كه نمى رسيد بر حدى كه قبول انقسام نكند وان حركت بسيط قطع است
و چون مصنف از بيان جواب از ادله ثلثه براى قائلين بجزء لا يتجزى فارغ شد تعقيب نمود از استدلال
بوجود حركت براى اثبات جزء لا يتجزى بانكه وجود حركت دلالت بر بطلان جزء لا يتجزى دارد فلذا فرمود
ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة واگر مركب شود حركت از اجزاء لا يتجزى پس حركت موجود
نخواهد بود زيرا كه اگر اين حركت ثابت شود جزء لا يتجزى و مركب شود حركت و مسافت از اجزاء لا يتجزى پس
متحرك از جزئى از اجزاء مسافت بجزء ديگر از آن اجزاء كه متصل باشند بجزء اول خالى از اين نيست يا انكه متحرك
متصف بحركت نشود در حالتى كه در جزء اول است پس اين باطل است زيرا كه ما دام كه متحرك در جزء اول است
هنوز حركت موجود نشده است ويا اتصاف بحركت در حالتى است كه آن متحرك در جزء ثانى است پس اين نيز
باطل است زيرا كه در اين هنگام حركت منتهى شده است و بنهايت رسيده است و فرض اينكه واسطه نيز در ميان
جزء اول و ثانى نيست تا متصف بحركت شود پس حركت اصلا يافت نمى شود و بعضى از اين تحرير جواب داده
اند بانكه متحرك متصف بحركت مى شود در حالتى كه در جزء اول است ليكن متصف بحركت مى شود در آن اول
زمان حصول متحرك در جزء ثانى زيرا كه حقيقت حركت در نزد ما قائلين بجزء كون اول آن متحرك است در
مكان دوم و پس انيكه در مكان دوم حاصل شد موصوف بحركت مى شود و منقطع مى شود آن حركت بكون
در ثانى زمان پس سكنى در مكان ثانى موصوف مى شود در اين بحركت در آن اول و موصوف مى شود باز در آن مكان
ثانى به سكون در آن ثانى پس لازم نيامد از اينكه تركيب حركت از ما لا يتجزى اينكه حركت اصلا موجود
نشود و اين جواب غلط است زيرا كه حصول در جزء ثانى تا تحقق نمى شود مگر بحركت پس اگر حصول
حركت موقوف باشد بر حصول در جزء ثانى دور لازم مى آيد و ليكن جواب ديگر از اين جواب
اينكه آن حركتى كه قائلين بجزء بر آن شهادت الا نموده اند آن حركت متصله است كه قابل قسمت
بسوى اجزاء غير قارّه است و اين تحرير از سبيل جدل والزام گفته اند و ارادة نكرده اند

ان حركت

آن حركت را كه نه قائلين بجزء بدان اعتقاد دارند فلذا در دليل خود آنرا عدم قرار داده اند كه
چنانكه گذشت پس از اين تحرير مخفى نيست كه حق كلام اين است كه مصنف بگويد كه اگر مركب شود مسافت
از اجزاء لا يتجزى پس حركت موجود نخواهد بود زيرا كه موجب انقسام حركت تركيب مسافت
است چه حركت هم مركب باشد يا نه چنانكه از تقرير دليل ايشان ظاهر است ليكن چون استدلال كرده بودند
باثبات مالا يتجزى در مسافت و تركيب حركت را از ما لا يتجزى دليل بر تركيب مسافت گرفته بودند پس
مصنف وضع كرد دليل را در موضع مدلول عليه و بايد دانست كه قائلين بما لا يتجزى منقسم بدو قول
شده اند اول قول به تناهى آن اجزاء است و اين مذهب جماعتى از قدماء و اكثر متكلمين است و دوم
قول بعدم تناهى آن اجزاء است و اين مذهب جماعت ديگر است از قدماء و نظام از معتزله و
نظام اگرچه قابل بجزء لا يتجزى و تركيب جسم از جزء لا يتجزى نيست ليكن قول بجزء و تركيب جسم از آن لازم
نظام افتاده من حيث لا يدرى چه نظام چون مطلع شد بر ادله نافين و قدرت بر رد آن ادله نداشت
خصوصا آنچه را كه متعلق است بلزوم بطلان حكم حسى مانند تفكك رحى و گويا اين مضطر شد بسوى
حكم بانكه هر جسم قابل انقسام است لا الى نهاية و چون مذهب نظام اين بود كه حصول اقسام
از لوازم قبول انقسام است پس گمان كرد كه جميع انقسامات كه غير متناهى است حاصل در جسم است
بالفعل پس تصريح كرد بانكه در جسم اجزاء غير متناهيه است كه موجود بالفعل است پس لازم امد نظام را
قول بجزء لا يتجزى زيرا كه در رد آن كه هر انقسامى حكمى است در جسم حاصل در آن بالفعل باشد پس آنچه
آن انقسام تا آنكه حاصل در جسم نيست ممتنع است حصول آن بعد انقسام در جسم پس اجزاء جسم
قابل انقسام نباشد پس واقع شد نظام در آنچه از او گريخته بود كه قول بجزء لا يتجزى باشد و در
حالتيكه آن را نفى كرده بود و قائل بطلان آن شده بود پس اگر گويا كه در كتب معتزله مذكور است
كه جسم در نزد نظام مركب است از لون و طعم و رائحه و گويا از اعراض [illegible] چنانكه است
ليكن آنچه اعراض در نزد نظام جواهر مى باشند نه اعراض ليكن مثل الوان و الطعوم و الاعتقادات و
الالام و لذات و آنچه مشابه است بآنها دارد پس الا اعراض نمى باشند و مداخله در

در حقیقت جسم ندارند واین اتفاق نیست وامّا الوان واضواء وطعوم وروایح واصوات وکیفیات
ملموسه از حرارت وبرودت وغیر اینها پس در نزد نظام جواهر میباشند یعنی اجسام میباشند زیرا که نظام
تصریح کرده باینکه هریک از اینها جسم لطیف میباشند که مرکب اند از جواهر مجتمعه پس از این اجسام
لطیفه در زمانی که جمع شوند وتداخل کرده اند جسم کثیف حاصل میشوند ومصنف باین اشاره فرموده

والقائل بعدم تناهی الاجزاء التی لا تتجزی فی الجسم یلزمه مع ما تقدم النقض بوجه المؤلف ثم تناهی
وقائل باینکه اجزاء لا یتجزی در جسم متناهی نیست لازم او افتاده است با آن مفاسدی که گذشت اینکه این
قول منقوض است بوجود جسم مرکب از متناهی بیانش بتفصیل این مطلب اینکه در زمانی که جسم مرکب از اجزاء
غیر متناهیه باشد حکم است ما را که اعتبار کنیم اجزاء متناهیه را از آن جسم در حالتی ممکنه که طول وعرض
وعمق باشد بنحویکه مرکب از آن اجزاء طول وعرض وعمق باشد وشک نیست که جسم مرکب از اجزاء متناهیه
متناهی موجود است زیرا که مرکب از غیر متناهی موجود است چنانکه مفروض وجود اوست وبرتقدیر وجود مرکب
اعتبار ما اجزاء متناهیه را از جمله غیر متناهیه که موجود است پس از موجود بعد الاجزاء متناهیه وچون
این مرحله را دانستی پس بدانکه نظام بجواب این کلام ادعا کرده بود ترکیب جسم را از اجزاء غیر متناهیه و
مصنف بسبب جزئی نقض کرده اورا که حکم نیست اینکه بعضی از اجسام اجزاء غیر متناهیه نداشته باشد وسالبه
جزئیه نقیض موجبه کلیه است که قول مصنف در مقام الزام آمد که هیچ جسم مرکب از ما لا یتناهی نیست وسالبه
کلیه را ادعا نموده است بقول شریف خویش ویعقوب التعمیم فی الذنب اشاره دارد تعمیم کلام در
اینکه هیچ جسم مرکب از اجزاء غیر متناهیه نیست بسوی نسبت دادن بیانش این مقال اینکه میگوییم اینکه این
جسم مؤلف از اجزاء متناهیه است که مفروض سابق بود برای او حجم متناهی است با اجزاء متناهیه و
اجزاء دیگر او از سایر اجسام برای او حجم متناهیه است اما بجهت تناهی الابعاد واجزاء غیر متناهیه است
چنانکه مذهب نظام همین است وچون زیاده در حجم لا محاله بحسب زیادة در اجزاء است پس واجب است که نسبت
حجم بسوی حجم مانند نسبت اجزاء بسوی اجزاء باشد لکن نسبت حجم بسوی حجم نسبت متناهی است بسوی متناهی
ونسبت اجزاء بسوی اجزاء نسبت متناهی است بسوی غیر متناهی پس لازم ویلزمه عدم لحوق السریع

البطئ وان لا ینقطع المسافة المتناهیة فی زمان متناه شارح قوشجی گفته اینکه سریع در زمانی که قطع کند
جزئی را بطئ نیز جزء را قطع میکند زیرا که اقل از جزء نداریم و[illegible] تخلل هم برای سکنات
نیست بنابراین حتی وخفی نیست که این وجه مختص بابطال قول نظام نیست بلکه این جاری است در هر جزئیکه
اجزاء متناهیه نیز داشته باشد بلکه اینهمین مطلب فی الحقیقه همان جاری است که مصنف ذکر کرده
سابقا بقولش ویلزمهم سکون المتحرک زیرا که این الزام میشوند تخلل سکنات را پس اولی اینکه عدم
لحوق سریع بطئ را با قول مصنف وان لا ینقطع المسافة الخ دلیل بگیریم چنانکه صاحب مواقف گرفته
وگویا مصنف هم اراده نموده است دلیل دانسته زیرا که فاصله قرار نداده در میان این دو کلام بلفظ ویلزمه چنانکه
این کلمه را فاصله قرار داده در میان نقض بوجه مؤلف وعدم لحوق سریع بطئ را در آن وقت تقریر
تقریر این دلیل بدین نحو خواهد بود که مسافت متناهیة المقدار اگر مرکب از اجزاء غیر متناهیه باشد که
آن اجزاء در آن مسافت بالفعل موجود باشند پس ممتنع خواهد بود قطع آن مسافت را در زمان متناهی
زیرا که ممکن نیست که قطع آن مسافت کرده شود مگر بعد از قطع نصف آن مسافت وقطع نصف آن مسافت
نیز توان نمود مگر بعد از قطع نصف نصف آن وهکذا الی ما لا نهایة له پس ممتنع است قطع آن مسافت مگر
در زمان غیر متناهی ونمی توان ملحق شد سریع بطئ را در زمانی که در میان ایشان مسافت قلیله باشد چه آن مسافت
مرکب از اجزاء غیر متناهیه بنحو متناهیه است وممکن نیست مر برای سریع قطع آن مسافت در زمان متناهی
پس ملحق نمی شود سریع بطئ را مطلقا تا اینجا کلام قوشجی بود وظاهر اینکه او در فهم کلام مصنف بخطا
کرده است چه منع عدم لحوق سریع الا است که مرکب از مسافت که در میان بطئ وسریع است چنانچه در
نزد نظام مرکب از اجزاء غیر متناهیه است بالفعل پس ممکن نیست که سریع قطع آن مسافت کند در زمان
متناهی پس ملحق نمی شود سریع بطئ هرگز وقول مصنف وان لا ینقطع المسافة الی تتمیم دلیل
است که عدم لحوق سریع باشد بر سبیل ترقی پس بلکه لازم است اینکه قطع نکند مسافت متناهیه را در
زمان متناهی مطلق چه حرکت آن سریع باشد وچه بطئ وچه متوسط وچه مابین السریع والمتوسط
والبطئ باشد وچه مابین السریع والمتوسط باشد وچه مابین البطئ والمتوسط باشد ... وجه

تحقیق باطل مذهب نظام خواهد بود واگر توجیه شارح قوشچی درست باشد واین هر دو وجه یک دلیل میشوند
پس لازم بود که قوشچی عدم لحوق الحرکة را متوقف نمیکرد از دار قوشچی وان لا ینقطع المسافة واین ظاهر است
وچون علاف این الزام را بر نظام نمود متحیر شد نظام بسوی طفره وان در لغت بمعنی جستن است و
مراد در اینجا انتقال متحرک است از جزئی از مسافت بسوی جزء دیگر بدون انکه محاذی شود مر ذات
وبرابر شود اجزائی را که در میان این دو جزء است وگاهی تعبیر میشود از طفره به ترک محاذات اوساط
محلا نظام گفت که متحرک گاهی قطع میکند مسافت را بانکه محاذی شود بعضی از اجزاء ان مسافت را به
بعضی دیگر وچون که مثبتین جزء لا یتجزی سرزنش کردند نظام را بانکه بداهت عقلیه حکم میکند به بطلان
طفره نظام جواب داد بانکه این تحقیق در ترتیب از انچه شما را لازم افتاده از قول بتفکیک
رحی وحال انکه شما ان را ملتزم شدید ولیکن چون برهان تناسب که سابق مذکور شد بر نظام
نقض بود لهذا نظام جواب گفت از برهان تناسب بانکه ما قبول نداریم که نسبت حجم بسوی حجم مانند
نسبت اجزاء است بسوی اجزاء زیرا که این نسبت در ان صورت مسلم است که تداخل نکنند بعضی اجزاء
در بعضی دیگر وان محصل جواب نظام است از برهان تناسب وان جواب باطل است زیرا که تداخل
لازم دارد انکه کل اعظم از جزء نباشد واین بدیهی البطلان است چنانچه طفره نیز باطل است
زیرا که اگر ما رسم کنیم خطی سیاه وجسمی یا خطی سیاه ظاهر میشود بدانکه در وسط ان خط ا
جزاء سفید باشد وبنا بر طفره اجزاء سفید که طفره در ان واقع شده باید متناهی است واجزاء
سیاه متناهیست واین نه بجهت زیاد تر مخلوط شدن اجزاء سفید است با اجزاء سیاه
حتی که بحیثیتی که ممتاز در نظر حسی نیست زیرا که اجزاء جسم سیاه کمتر از اجزاء طفره نیست
بمقدار سیاه بلکه هیچ قائل نسبت نیست زیرا که طفره غیر متناهیست پس باید احساس
با جزاء سفید متحقق شود وحال انکه نمیشود ومصنف بهمین اشارت کرده بقول خود حیث
والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل یعنی بداهت عقلیه حکم کرده به باطل بودن
طفره وباطل بودن تداخل وچون مصنف فارغ شد از امر اول از ان دو امر که

موقوف

والقسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طبايع كل واحد منها طبايع المجموع وطبايع الجزء الخارج الموافق له في الماهية

موقوف بود بر انها تحقیق ماهیت جسم که ایا مرکب از جزء لا یتجزی باشد وباطل کردن ان باطل شد تا مذاهب جمهور
متکلمین ونظام وثابت شد انکه هر چه متحیز بالذات است لا محاله قابل تجزی وقسمت است
اگرچه در وهم باشد الکون اراده کرده است مصنف بیان امر دوم را وان عبارت از این است
که هرچه قبول قسمت وهمیه میکند پس او قبول قسمت انفکاکیه نیز مینماید به قبول ذاتی اگرچه
ممتنع باشد حصول انفکاک برای مانع خارجی وباید دانست که قسمت بسوی اجزاء متباینه در وضع
بر چند نوع است زیرا که انفصال وانقسام یا بحسب خارج است ویا بحسب ذاتی وقسمت خارجیه
یا بنحوی است که مؤدی میشود بسوی افتراق اجزاء وان را قسمت انفکاکیه میگویند یا انکه چنین
نیست وان قسمی است که بسبب اختلاف دو عرض قار حاصل شود مانند سواد وبیاض در جسم ابلق
وقسمت ذهنیه یعنی انکه انفصال برای او بحسب خارج نیست بلکه انفصال ان بحسب فرض
فرضی ذاتی است یا بسبب بحث میشوند است که باعث ان میشود که ذهن چنین فرض کند
وان قسمت یا بحسب اختلاف دو عرض غیر قار است مانند دو محاذات یا دو محاذات ویا انکه لا
انفصال بسبب حامل ویا بالکلیه نیست پس یا بنحوی است که بانفصال منتهی میشود اجزاء یا بنحوی که
اشاره میکند ذهن بان جزء دیگر وان را قسمت فرضیه میخوانند وچون این مقدمه را دانستی
پس بدانکه ذیمقراطیس بدان رفته که ان اجسام صغار قبول میکنند جمیع انواع قسمت را الا
قسمت انفکاکیه لهذا مصنف رحمه الله بعد امر دوم که بطلان مذهب ذیمقراطیس است
باین کلام ادا فرمود والقسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طبايع كل واحد
منها طبايع المجموع وطبايع الجزء الخارج الموافق له في الماهية قسمت وهمیه یعنی
اقسام ان چه مجرد فرض عقل کلی باشد یا مجرد توهم وهم فرضی باشد یا نه محض این هر دو باشد
بلکه بسبب اختلاف دو عرض قار یا غیر قار احداث میکند در معقول دو حیثیت را که مساوی باشد
طبیعت هر یک از دو قسم طبیعت مجموع را دوم مخالفت دارد با طبیعت ان جزء
خارجی وموافق ان جزء خارجی است در حقیقت که منفک از او است در وجود ان

والامتناع الانفكاك لو رفى لا يقتضى الامتناع الذاتى واحد يقبل الانقسام الوهمى لما لا نهاية

شادى على كل باعث ميشود كه جائز باشد بر جزئى مفروض در معلوم الجمه را كه جائز است بر جزئى منفكى كه معلوم و خارج موافق باشد از انفكاك را كه رافع وحدة اتصاليه باشد از روى جواز ذاتى و چون در اين مطلب سوال الجه بيانش اينكه حكم است كه جائز نباشد بر جزئى متصلى الجمه كه جائز است بر جزئى منفصلى از انفكاك براه حكم مانع در جزئى متصلى پس مصنف اشاره بجواب اين سوال فرمود بقول خود والامتناع الانفكاك لو رفى لا يقتضى الامتناع الذاتى وتمتنع بودن انفكاك براى امر اقتضا نمى كند امتناع ذاتى را چنانكه كاهى بحسب صغر اجزا قبول انفكاك فعل را نميكنند و اين منافات با اقتضاء ذاتى امر انفكاك را ندارد فقد ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الوهمى لما لا نهاية پس چون مذهب ذيمقراطيس و جمهور متكلمين و نظام باطل شد پس ثابت باشد كه جسم بحسب حس متصل است و صاحب اجزاء منفصل بالفعل نيست بلكه قبول ميكند بحسب ذات انقسام وهمى و انفكاكى را بدون اينكه منتهى بحدى شود مسئله

باز دهم در بيان هيولا است و ماده از جسم جوهرى نيز چيزيكه جزء باشد براى جسم و محل باشد براى جزء ديگر كه صورت است چون افلاطون و تابعان او رفته اند بر اينكه اين جوهر متصل كه قائم بذاته ميباشد و قابل در جرمى جسم مطلق است و در نزد ايشان جوهر بسيط ميباشد كه بحسب خارج در او تركيبى نيست و قابل است مر طريان اتصال و انفصال برا و شود با اينكه اين جسم در هر حال بحد ذاته باقى باشد پس اين جسم مطلق از حيثيت جوهرى و متحقق در ذات خود به جسم ناميده مى شود و از حيثيت قبولى صورت نوعيه را براى انواع اجسام هيولا ميگويند پس هيولا بغير جسم جزء ديگر نخواهد بود و اين مذهب مختار مصنف است در اين كتاب و رفته است ارسطو و تابعان او بر اينكه اين جوهر متصل كه جسم مطلق است حالّ است در جوهر ديگر كه آن را هيولا ميگويند پس مصنف نه خواسته تا در اين قسم از هيولا است كه جزء جسم باشد و محل براى جسم باشد نه اينكه اصلا هيولا را قابل نباشد بلكه هيولا را عين جسم ميداند نه غير آن تفصيل اين اجمال اين است كه نزاع و خلافى نيست در ميان جمهور عقلاء

مسئله يازدهم در نفى هيولا است و ماده از جسم غير جسم جوهر

در ثبوت الجزء كه صدق ميكند بر او مفهوم هيولا بمعنى اعم يعنى آن امريكه قابل اتصال و انفصال و تورد صور نوعيه و اعراض و هيئات متواردة است بر جسم زيرا كه اگر حيوانى از كل مشكون شود باطل شود پس از نطفه بدر پس فنا را از اين نيست با اينكه آن طين بطينيت محو باطل است در حالى كه حيوان است و آن نطفه بر نطفيت محو باطل است در حالى كه انسان است پس شيء واحد در حالت واحده طين و حيوان است و شيء واحد در حالت واحده نطفه و انسان است با اينكه طين بالكليه باطل شد و جزئى از آن نماند و همچنين نطفه بالكليه باطل است و هيچ از آن نماند و اين حيوان با انسان ابتدا مخلوق شد پس از نطفه انسان خلق نشد و از طين حيوان مخلوق نگشت و يا اينكه جوهرى در آن هيئت نطفه بود با هيئت طينيت بود باطل شد از آن جوهر آن هيئت و حاصل شد در آن هيئت انسان با حيوان پس اين سه احتمال شد در احتمال اول باطل است بالاتفاق چنانكه در شرح تلويحات دعوى اتفاق بر آن نموده زيرا كه هركه تخم را كشت تا بروييد باز از آن اثر و نتيجه كه تا توليد ولدى كند بر آن زرع بالبداهه حكم ميشود كه حاصل و مخلوق از آن تخم است و بر آن ولد حكم مى شود كه مخلوق از همان پدر است و همچنين فرق گذاشته مى شود ميان ولدان تخمى و ولد غير او و گفته مى شود كه اين حيوان الان گل است و يا اين انسان الان نطفه است و اما احتمال دوم پس او ان جزئى است كه معتقد همه است پس ظاهر شد كه حالا نيست در ثبوت مفهوم هيولا و ماده بان معنى كه مذكور شد در احتمال سوم ملكه خلاف و نزاع در مصداق اين مفهوم است كه آيا آن اجزاء لا يتجزى است يا اجسام صغار صلبه است يا نفس جسم است بجا يا هو جسم يا جزء ديگر است كه بسيط از جسم است و جزء او است پس بنابر يك از اين شقوق طائفه رفته اند پس حق بود از اينكه اتفاق كرده اند بر اينكه جسم بسيط امر متصل است در ذاته بغير دون منفصل است بحسب حقيقه آن و اين طايفه دو فرقه شده اند پس يك فرقه رفته اند بسوى اينكه جسم چنانكه غير متألف از اجزاء متبائنه است همچنين غير متألف المقيقة از اجزاء خارجيه است بلكه بسيط صرف است كه قائم بذات خود است و او محل و قابل است مر طريان انفصال را بر متصل آن و طريان اتصال را بر منفصل آن با اينكه

او در هر حال بجهت ذاتش باقیست بدون اینکه جزئی از ذات او زائل شود و حادث شود جزئی در ذات آن و آن را از حیثیت جوهریتش و ذاتش جسم مینامند و از حیثیت قبولش مر صور و هیئات را که بآن مختلف میشود انواع اجسام آن را هیولی میخوانند و این مشرب افلاطونست و از فلاسفه اسلام صاحب اشراق همین قول را پسندیده و مصنف اعلی الله مقامه همین طریقه را در این کتاب اختیار فرموده و فرقه دیگر مانند ارسطاطالیس که ارسطو باشد و شیخ ابن سینا و جمهور مشائیین بر آن رفته اند که این جوهر متصل که فرقه اولی هیولایش دانسته اند حال در جوهر دیگر است که آن هیولای او است و جسم بسیط مرکب از این دو امر است و این فرقه ثانیه استدلال کرده اند بر مذهب خود باینکه آن جوهر متصل رفع ذاته که بالفعل متصل بود در زمانی که انفصال بر او طاری گشت معدوم میشود و دو جوهر متصل رفع ذاته شان هما حادث میشود پس باید در اینجا جزء دیگری باشد که مشترک باشد میان متصل اول و دو متصل دوم و لا بد است اینکه آن شیء باقی باشد بعینه در حال ثانی زیرا که اگر باقی نباشد پس باید تفریق یک جسم سوی هر جسم اعدام آن جسم اول باشد بالکلیه و ایجاد دو جسم دیگر باشد از کتم عدم و ضرورت حکم به بطلان آن میکند و مصنف اعلی الله مقامه استدلال فرموده بر مذهب خود و نحوی که معارضه با دلیل مشائیین در ضمن بشد با این کلام و هذا نظام

بل الحق فی الجواب ولا یقتضی ذلک ثبوت مادة سوی الجسم لا ستحالة التسلسل ووجود ما لا یتناهی و انفصالی میکند اتصال جسم رفع ذاته و قابل بودنش مر انفصال را ثبوت ماده و هیولایی بجز جسم برای اینکه اگر بجز از جسم ماده باشد تسلسل و وجود غیر متناهی لازم میاید و حاصل آن این است اینکه اگر اتصال جسم ذاتا و قبولش مر انفصال را اقتضا کند ثبوت ماده سوای جسم لازم میاید تسلسل و وجود امور غیر متناهیه زیرا که جسم متصل واحد در زمانی که منفصل شود کسوی دو جسم پس ماده این جسم یا ماده همان جسم است بعینها و این محالست زیرا که لازم دارد اینکه واحد با شخص در یک زمان در دو مکان باشد و یا غیر آن ماده است در این هنگام اگر ماده هر یک از این جسم دو جسم حادث شده اند بعد از انفصال پس

پس تسلسل لازم آید زیرا که هر حادثی در نزد ایشان مسبوق بماده است و ان ماده نیز حادث است بنابر این دو جزء پس احتیاج دارد بماده ثالثه و هکذا پس لازم میاید ترتب امور غیر متناهیه و این عبارت از تسلسل است و اگر ماده هر یک حادث نباشد بلکه موجود بوده اند بوصف اثنینیت قبل از انفصال پس لازم میاید وجود مواد غیر متناهیه بالفعل در جسم زیرا که بالضروره جسم قبول انقسام مینماید الی غیر النهایه و انقسامها میکند هر انقسامی وجود ماده را بالفعل و آن هم محالست و مع ذلک لازم میاید انعدام جسم بالکلیه زیرا که در زمانی که معدوم شود ماده جسم متصل بانعدام جوهرش که متصل بذاته بود و هر ماده برای جسم حادث شود پس این انعدام جسم اول است بالکلیه نه تجرد جوهر آن او که متصل بذاته بود و حادث شدن دو جسم دیگر است لا غیر شیئی و بطلان آن واضح است و واضح است علاوه اینکه این نحو باطل میکند مقصود ایشان را که اثبات وجود امری است که باقی در هر دو حالت

مسئله

دوازدهم در اثبات آنست که برای هر جسم از انواع اجسام طبیعت مخصوصه ایست و آن طبیعت مخصوصه در نزد قائلین بهیولی صورت جوهریه دیگر است که بغیر صورت جسمیه باشد و آن را صورت نوعیه میخوانند و در نزد قائلین بنفی هیولی و باثبات جسم قوه فاعله در جسم وارد میاید که مقتضی است مر اعراض و احوال و آثار را زیرا که مخصوص باو است و باین قوه جسم نوعی از انواع خواهد بود پس اثبات این قوه در نزد ایشان بمنزله اثبات صورت نوعیه است و در نزد قائلین بهیولی که ارشد که این مسئله از تتمه تحقیق ماهیت جسم است پس این مسئله از مقصود این فصل نه خواهد بود و بدین مسئله مصنف اشارت فرموده بقول خود والکل جسم مکان طبیعی یطلبه عند الخروج عنه علی اقرب الطرق و برای هر جسم مکان طبیعی میباشد که جسم طلب میکند آن مکان طبیعی در نزد بیرون رفتن از آن مکان بر کوتاهترین راهها یعنی اقصر الطرق که میل آن جسم و میل آن مکانست و گویا این کلام بمنزله دلیل است که گفته هر جسم برای او طبیعت خاصه ایست که اقتضا میکند مکان واحد مخصوص را و هم چنین اقتضا میکند شکل مخصوص را چنانکه خواهد آمد و هم چنین اقتضا میکند شیء مخصوص را از اجزاء جزئها آنکه ناچار است جسم را از او از کیفیت و اعراض لکن مصنف اکتفا نموده به تخصیص دادن مکان و شکل را ذکر

فلو تعدد انتفى ومكان المركب مكان الجزء الغالب او ما يتفق وجوده فيه

نمودن برای اینکه با مختلفه میباشند در اجسام بسیطه مانند شکل و مکان و یا ثابت [؟] باشند در اجسام
بسیطه مانند شکل پس ذکر نمود در هر یک از این دو مقام امری را تا منتهی شود بان غیر از آن و شیخ
رئیس نیز در کتاب اشارات در این مقام اکتفا بمکان و شکل را اختیار کرده و مصنف در شرح اشارات
بنحو مذکور توجیه فرموده و اما دلیل اینکه هر جسم را مکان طبیعیست پس آنست که اگر جسم را صحیح
بالطبع واگذاریم که شیء فرض شود فاما الحصول ان الجسم از جمیع الجهات حکمیست فاما الحصول ان الجسم
از الجسم ازان غیر از اموری که خارج از این جسم است باید برای آن جسم بالضروره مکانی باشد
زیرا که ممکن نیست که جسم موجود شود ولا اینکه در مکانی باشد و متصور نمیشود حاصل شدن آن جسم در
جمیع مکانها با هم و حصول آن جسم در آن مکان برای امر خارج از جسمیت نخواهد بود زیرا که مفروض
شدن جسم از امور خارجه و این حصول در مکان برای جسمیت که مشترک است بین جمیع الاجسام است نخواهد بود
زیرا که نسبت جسمیت بهمه مکانها علی السویه است پس باید مستند باشد بسوی امری دیگری که داخل
در آن جسم باشد که مختص باین جسم باشد و مراد از طبیعت همین امر مختص است پس آن مکان مکان طبیعی برای این
جسم خواهد بود پس اگر فرض کنیم خروج این جسم از این مکان باید که آن مکان منازع باشد مقتضای طبیعت
این جسم باشد و مستند بسوی غیر باشد پس در زمانی که اورا صحیح بالطبع بگذاریم […] عود بسوی مکان
منافی باقتضای طبیعت خود باقصر طرق و اقرب طرق فلو تعدد انتفی پس اگر متعدد شود مکان منتفی خواهد
بود آن جسم یعنی مکان طبیعی برای جسم واحد زیاده از یک مکان نخواهد بود زیرا که اگر متعدد باشد
طبیعی طبیعی نخواهد بود زیرا که و این خلاف مفروض است زیرا که جسم در زمانی که در یکی از آنها مکان
باشد پس صحیح بالطبع است پس اگر طلب کند مکان دیگر را پس این مکان که الان جسم در او است
طبیعی برای او نخواهد بود زیرا که جسم از او گریزنده و طالب غیر او است و اگر طلب نکرد مکان دیگر را
در حالتی که در یکی از آن دو مکان است پس مکان طبیعی دیگر طبیعی نخواهد بود زیرا که جسم در حالت
صحیح بالطبع بجانب طلب او نیست ومکان المرکب مکان الجزء الغالب او ما اتفق وجوده
فیه مکان جسم مرکب مکان جزء غالب از اجزاء مرکب است یا آن مکانی است که وصف مرکب در

وكذا الشكل والطبيعي هو الكرة

در آن مکان اتفاق افتاده تفصیل این اجمال آنکه مرکب از جهت صورت ترکیبیه اقتضا میکند مکانی را
زیرا که ترکیب حصول امری است که عارض میشود بعد از ابتدای و اگر بسبیل ابتدای این دو مکان را […]
نشود پس از ترکیب که هر وقت مرکب ایجاد شد مکانی را طلب نماید خواه موجب تحقق خلا نشد در حالت ابتدای
زیرا که در حالت ابتدای آن مکانها خواه آن مکانها باشاغل ماند و این خلاست و محالست چنانکه اشاره […] بیانه
و اقتضای ترکیب اقتضا میکند زیادت و حدت را در اجسام پس احتیاج نیست برای جسم بسبب ترکیب بسوی مکانی
که زائد بر امکنه اجزای بسائط باشد پس اینکه مرکب است بعینها اجزا امکنه اجزای بسیط خواهد بود پس از این جهت بسیط آن جسم مرکب
باقی وی دارند در قوت میل بسوی اماکن خود یا […] و مختلف میباشند با این نحو که بعضی از اجزا بسیط غلبه بر باقی
دارند پس در صورت اول مکان طبیعی مرکب همان مکانیست که اتفاق افتاده است وجود مرکب در آن و بنا
بر صورت ثانیه مکان مرکب همان مکان جزء غالب است زیرا که آن جزء غالب قاهر بر ماعدای خود بوده میکشد
غیر خود را بسوی مکان خود پس آن مرکب در این صورت اگر صحیح بالطبع باشد طالب همان مکان جزء غالب خواهد
بود وکذا الشکل یعنی همچنانکه طبیعت هر جسم اقتضا میکند مکانی خصوصی را همچنین اقتضا دارد شکل
خصوصی را زیرا که شکل از چیزهاییست که لازم وجود جسم افتاده چه زیرا که هر جسم متناهیست […]
پس ازینجهت خواهد بود از […] تناهی ابعاد پس احاطه میکند بآن جسم حد واحد یا بیشتر از یک حد زیرا که
مراد از شکل اینست پس برای جسم […] حاصل میشود بسبب احاطه حد واحد یا حدود هیئتی و مراد
از شکل همان هیئت است پس این شکل که لازم وجود جسم افتاده ضروری است که طبیعی برای جسم است
والطبیعی هو الکرة مراد از کره آنست که اگر از مرکز آن جسم بمحیط آن خطوط مستقیم اخراج بکنیم که از
الحرکت از سمت مساوی باشد در اخراج حاصل آید و مراد مصنف از طبیعی شکل طبیعی است برای جسم
بسیط و اما تقیید نکردن مصنف جسم را به بسیط برای حواله نمودن است و برای ظهور این مطلب
است چه انضباط برای اشکال مرکبات از معادن و حیوانات و جمادات و نباتات نیست و
علامه شیخ اعلی الله مقامه که شاگرد مصنف است در شرحی که برای این کتاب نوشته در این
مقام فرموده که شکل طبیعی […] دشوار است و […] اشکال قسری است و گویا مراد […]

والمعقول المکان البعد فان الامارات شاهدة له

مستداره یعنی کره باشد الحاصل مبنی کلام مصنف آنست که شکل طبیعی جسم بسیط کره است واستدلال برآن
برای مطلب چنین کرده اند که طبیعت در جسم بسیط یکی است و فاعل واحد در قابل واحد نمیکند مگر یک فعل را و اشکال
سوای کره پس در او افعال مختلفه است زیرا که مضلع از اشکال یک جانب او خطوط است و جانب دیگر سطح و
جانب دیگر نقطه و این دلیل خالی از خدشه نیست و محل خدشات آن در امور ثلثه است و تحقیق در محلش که
برای هر جسم مکانست طبیعی پس اختلاف کرده اند در مکان که آن چیست بعد از آنکه اتفاق نموده اند
که هر جسم را مکانی لازم است پس بعضی حکما رفته اند که مکان سطح است و این مذهب ارسطو و تابعین او است
مشائین و بعضی رفته اند که مکان بعد موجود است و این مذهب افلاطون و تابعین او است و بعضی رفته اند که
مکان بعد موهوم است و این مذهب جمهور متکلمین است و بعضی رفته اند که مکان هیولی است و بعضی رفته اند
که مکان صورت است و بعضی رفته اند که مکان ما یستقر علیه الجسم است و مصنف رضی الله عنه قول ثانی را که قول
افلاطون است اختیار فرموده است و بدین اشارت کرده بقوله والمعقول المکان البعد فان الامارات
تشهد علیه و آنچه از مکان متصور و معقول است که مکان عبارت از بعد است پس بدرستیکه امارات بر آن یاری
میکند پس در اثبات این مذهب دو مقام است مقام اول آنکه مکان وجود دارد و مقام ثانی آنکه مکان
عبارت از بعد است اما مقام اول پس دلیل بر وجود مکان آنست که مکان مقصد متحرک است پس باید موجود
باشد و ایضا مکان متمکن را لابد یا نه حیثیه است زیرا که گفته میشود که جسم در اینجا است یا در آنجا است و ایضا
جسم منتقل میشود از او و بسوی او و ایضا فرض میشود برای مکان نصف و ثلث و ربع و نحو آن و ایضا مکان
تفاوت دارد از جهة زیاده و نقصان و این امور مذکوره برای اعلام تحقق مقصود میشود و اما مقام دوم که
مکان بعد است پس استدلال کرده اند بآنکه مردمان حکم میکنند که آب در میان اطراف ظرف است و شک نیست که آب
اراده میکنند باطراف اینجا اطراف داخله آن را نه اطراف خارجه را پس آنچه در میان اطراف ظرف است
آن بعدی است که محیط است در داخل آن ظرف نه سطح باطن آن ظرف زیرا که سطح باطن عین اطراف است و
ایضا میگویند که مکان گاهی فارغ و خالی است و گاهی ممتلی و پر است و نمیگویند که سطح فارغ میشود و ممتلی میشود
و ایضا حکم ذاتی بر آنکه این جسم در اینجا است موقوف نیست بر آنکه آیا حاجب احاطه کرده است یا نه و قائلین

بانکه

واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الذی فی الجسم ویمانعه ما یساویه ومنه مفارق تحل فیه الاجسام ویلاقیها بجملتها ویداخلها بحیث ینطبق علی بعدها المتمکن
ویتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة

بانکه مکان سطح است استدلال کرده اند بر آنکه اگر مکان بعد باشد که عبارت از فضا است و حال آنکه آن بعد موجود مجرد
است لازم میاید از تمکن جسم در مکان تداخل بعدین یعنی نفوذ بعدی که قائم به متمکن است در بعدی که
مکان او است یعنی اتحاد بعد متمکن و مکان لازم میاید و تجویز این تداخل و اتحاد منجر میشود بسوی تجویز دخول
اجسام عالم در حیز حجم خردله که در نهایت صعوبت است و این سفسطه و انکار ضروریات است و مصنف طیب الله
رمسه اشاره فرموده بجواب این استدلال بقوله واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الذی فی الجسم و
یمانعه ما یساویه ومنه مفارق تحل فیه الاجسام ویلاقیها بجملتها ویداخلها بحیث ینطبق علی بعد المتمکن ویتحد به
ولا امتناع لخلوه عن المادة و بدانکه بعد بعضی از اقسام او آنست که ملاقی با ماده است و آن عبارت است
از بعدی که حلول در جسم کرده و ممانعت میکند مساوی خود را یعنی ممانعت میکند بعد دیگری را که ملازم با ماده است
از آنکه تداخل با یکدیگر نمایند و با هم متحد شوند و بعضی دیگر از اقسام بعد آنست که مفارق با ماده است و حلول
میکنند در او اجسام و ملاقات میکند اجسام را بتمامها و مداخله با اجسام میکند بحیثیتی که منطبق میشود بر بعد متمکن و
متحد با متمکن میشود و در این تداخل و اتحاد امتناعی نیست زیرا که این بعد خالی است از ماده است و این ترجمه
کلام مصنف بود و حاصل آنکه ممتنع تداخل دو بعدی است که هر دو با ماده ملاقی باشند و تجویز آن منجر میشود
بتجویز دخول اجسام عالم در مکان خردله و اما بعد مجردی که قائم بماده نیست پس حکمی است که حلول کند در او اجسام
و ملاقات کند این بعد اجسام را بتمامها و مداخله کند این بعد اجسام را بنحویکه منطبق شود بر بعد متمکن و متحد شود این
بعد با متمکن بحیث اتحاد حقیقیه و امتناعی در این نیست برای خالی بودن از ماده پس تجویز تداخل در او منجر بامر
مذکوره نخواهد بود و قائلین بآنکه مکان بعد است استدلال کرده اند بآنکه مکان سطح باطن حاوی نیست و
[illegible] والا لازم میاید که برای جسم واحد در حالت واحده احکام متضاده باشد بیانش ملازمه
آنکه مرغی که ایستاده است در میان باد وزنده جلو بعد بالبداهه اینمرغ ساکن است و لازم میاید از بطلان آن
مکان سطح آنکه متحرک باشد در این حالت زیرا که متبدل میشود بر او سطوح که احاطه بر او دارند که سطوح هوا
محیط بر او باشد با آنکه تبدل امکنه یا نفس حرکت اینیه است و یا ملزوم حرکت اینیه است پس لازم
میاید اجتماع ضدین که حرکت و سکون باشند در این مرغ مذکور بخلاف آنکه بگوییم که مکان عبارت از

از بلدی است که آن را بر کشتی پس آن بعد متزحزح و متبدل نمی شود بلکه آن بعینه واحد بعینه است و عکس این
مثال است کسی را که نقل کنند او را از بلدی به بلدی و حال آنکه آن شخص منقول در صندوقی باشد پس
شکی نیست که آن شخص متحرک است و لازم می آید که ساکن هم باشد زیرا که سطح محیط به او که سطح صندوق
باشد متبدل نشده و عدم تبدل مکان ملزوم است سکون را یا نفس سکون است زیرا که تبدل آن لازم
حرکت است یا نفس حرکت است و بسوی این استدلال مصنف اشاره فرموده بقوله ولو کان المکان السطح لتفاوت
الاحکام اگر مکان سطح باشد هر آینه احکام متضاده بر جسم واحد در زمان واحد خواهد وارد شد بتقریری که
گذشت شیخ رئیس در کتاب شفاء از این استدلال جواب داده بانکه آن مرغ نه متحرک است و نه ساکن اما
متحرک نیست بجهت آنکه مستند استبدال مکان از آن مرغ نیست و متحرک فی الحقیقة آن است که مستند استبدال از او
باشد و اما آنکه ساکن نیست بجهت آنکه آن مرغ در نزد ما در یک مکان در زمان واحد نیست و واجب نیست آنکه جسم
لا محاله یا ساکن باشد و یا متحرک زیرا که برای جسم احوالی است که در آن احوال نه ساکن است و نه متحرک مثل آنکه برای
آن جسم مکان نباشد مانند فلک الافلاک و مثل آنکه برای او مکان باشد و لکن آن مکان بعینه برای او در
زمان واحد نباشد و آن جسم مستند نباشد در مفارقت آن مکان و بخواه این جواب داده می شود از وجه دوم
بانکه منقول در صندوق ساکن بالذات است و متحرک بالعرض و متحرک بالذات نیست بلکه متحرک بالذات همان
صندوق تنها است مانند حرکت جالس سفینه که متحرک بالذات سفینه است و آن جالس متحرک بالعرض است و اما بحسب
ذات پس او ساکن است و تضاد در حرکت و سکون بالذات است اگر یکجا جمع شوند و تساوی و توضیح بر جواب
ثانی ایرادی کرده که اگر گفته شود که لازم می آید کسی را که محفوف بکره آبی مثلا باشد بنحوی که از ظاهر بدن
جزء محفوف باشد مانند ماهی آن [illegible] اگر حرکت کند از بلدی به بلدی دیگر لازم می آید که ساکن باشد زیرا که
آن [illegible] الموصوف نگشته منتقل نشده از مکانی که باطن کره آبی باشد و همچنین ماهی در دریا که حرکت کند در آب
جاری بحرکتی که مساوی با حرکت آب باشد بنحوی که مفارقت نکند از سطح آب را که با او ملاصق است لازم
می آید که ساکن باشد و این سفسطه است که برای او محل دفع نیست تا اینجا کلام قوشجی بود و این سخن او از درجه
اعتبار ساقط است زیرا که جواب از سخن اول او که محفوف بکره آبی باشد آن است که ما مسلم نداریم عدم

و در زیر [illegible] قوشجی

بنلا

عدم تبدل مکان آن محفوف بکره آبی را زیرا که مکان او باطن کره آبی نیست بلکه باطن هوائی است که احاطه
بان کره آبی کرده پس بدرستیکه کره آبی و جمیع محمولات آن انسان بمنزله اجزاء آن انسان محسوب است در حرکت و
سکون و اما جواب از کلام دوم که بحرکت ماهی باشد آن است که امکان حرکت صرف بحرکتی که مساوی حرکت
آب باشد که ملازم سطح معینی از آب باشد ممنوع است و الا لازم می آید که در وجود شخص بالاخص مساوی
ملتصق باشد زیرا که اگر فرض شود عدم حرکت ماهی هر آینه بعضی انتقال بالعرض برای او خواهد بود و این
ملازمه بعینها خواهد متحقق شود پس چگونه همین ملازمه ثابت می شود با فرض حرکت صرف پس اگر برای آن حرکت
حرکتی فرض شود لازم است که یا تندتر و یا سست تر از حرکت آب باشد و با این احوال این سخن معارض
است بانکه اگر موری حرکت کند بر سطح آسیا که مساوی باشد مر حرکت آسیا را در مقدار و در جهت مخالف حرکت با
حرکت آسیا باشد در جهت پس لازم می آید عدم تبدل بعد هر آن مور لا محاله با آنکه مفروض حرکت آن مور است
ولم یعم المکان این کلام عطف است بر قول مصنف لتفاوت یعنی اگر مکان سطح حاوی باشد پس مکان عام نمی
خواهد داشت با کلام است اینکه گفته اند آنکه هر جسم را مکان لازم است چه بعضی از اجسام است که مکان
بمعنی سطح حاوی ندارد و آن فلک الافلاک است که فلک تاسع دانند و فلک محدد الجهات و فلک
اطلس خوانند چه برای او سطح حاوی نیست که احاطه بفلک الافلاک کرده باشد و مکان نیست برای فلک الافلاک
پس از این علت اختلاف کرده اند در جواز خلاء مکان از شاغل و امتناع آن و خلاء بمعنی الاطلاق برین یک
آن بعد مفروض است که در نزد متکلمین آن را مکان میخوانند و [illegible] آن است که آن [illegible] مخفی است
در هم مکان خالی از شاغل است چه بعد موجود باشد و چه بعد موهوم و چه سطح پس حکما جمیعاً چه قائل
بسطح باشند یا به بعد موجود متفق نیستند بر امتناع خلاء بمعنی اول که آنچه گذشت از ادله داله
بر وجود مکان و جمهور قائلین بسطح با بعضی از قائلین به بعد موجود رفته اند بسوی امتناع خلاء بمعنی حکم
نیز و بعضی از قائلین به بعد موجود موافقت کرده اند متکلمین را در تجویز بمعنی مذکور و لکن مخالفت کرده اند
ایشان را در دیگر آنکه [illegible] فراغ بعد موهوم باشد و مصنف رحمه الله مقابله از قائلین به بعد
موجود است و این لازم داشت امتناع خلاء را بمعنی اول پس با اختیار کرده امتناع خلاء بمعنی دوم را نیز

فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل والا لكانت حركة ذي الميل الى فوق حركة عديمه لشغله فرضاً فوق اقل منه زمانها والجهة
طرف الامتداد الى حصل فيه مأخذ الاشارة

پس فرمود فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل والا لكانت حركة ذي الميل الى فوق حركة عديمه لشغله مسافة فوق ذي
مسافة فوق اقل منه زمانها پس این مکان صحیح نیست بر او خالی بودن از شاغل واگر چنین نباشد هر آینه مساوی
خواهد بود حرکت صاحب میل فوق یعنی متحرک مانع ودارنده با حرکت عدیم المیل فوق یعنی آنکه مانع مانع برای او نیست
در نزد فرض مسافتی که کمتر باشد نسبت زمانها عدیم المیل فوق واین کم فهو از ذی المیل فوق تفصیل این اجمال
وتقریر این استدلال آنست که اگر جایز باشد خلو مکان از شاغل لازم میاید که زمان حرکت با میل فوق مساوی باشد
با زمان حرکت بی میل فوق ولازم ظاهر البطلان است بیان ملازمه آنکه فرض میکنیم حرکتی را برای جسمی در فرسخی
مثلا از خلاء ولا محاله آن حرکت باید در زمانی واقع شود واین زمان را یک ساعت فرض میکنیم پس از آن فرض
میکنیم حرکت همان جسم را بهمان قوه بعینها در فرسخی از ملاء ولا محاله آن حرکت باید در زمانی واقع شود که بیشتر
از زمان مسافت خلائی باشد برای آنکه عائق دارد ومسافت اول را عائق نبود وفرض میکنیم زمان این حرکت
را ده ساعت پس از آن فرض میکنیم حرکت همان جسم را بهمان قوه در ملاء آنچنانکه رقیق القوام آن بیشتر
باشد از ملاء اول بنحوی که نسبت مسافت بملاء اول مثل قلیل القوام بسوی آن مسافت غلیظ القوام شش یک نسبت
زمان حرکت در ملاء غلیظ یعنی مسافت ملاء رقیق عشر مسافت ملاء غلیظ باشد پس لازم میاید که زمان حرکت
در ملاء رقیق بالضرورة یک ساعت باشد زیرا که در وقتی که متحد شد مسافت ومتحرک وقوه محرکه پس نسبت
وسطوح یعنی حدت زمانها بکثرت آن نسبت مرکب قلت مسافت وکثرت آن پس لازم آمد که نسبت وی
باشد زمان حرکت ذی المیل فوق یعنی آن حرکتی که در ملاء رقیق است با زمان حرکت عدیم المیل فوق که حرکت در
خلاء باشد وچون طلب جسم مکان را نه فقط از جهت آن بود که مکان است بلکه در آنجا مأخوذ بود ترتیب و
وضع ذره پس بحث از جهت از آن جهت مرتب بود با بحث از مکان بلکه بحث از جهت از تتمه کشف از
مکان بود از آنجهت که او مطلوب جسم باشد واو را مقصود ذاتی برای متحرک نیست باشند چو آنکه مکان مقصود
متحرک است بحصول در آن وجهت مقصود متحرک است بوصول بسوی جهت با قرب از آن جهت وهمچنین از این
مقصود اند باشاره حسیه پس مصنف بعد از فراغ از بحث از مکان اراده کرد که بحث از جهت کند پس فرمود
والجهة طرف الامتداد الى حصل فيه مأخذ الاشارة جهت عبارت است از طرف امتدادی که حاصل

ولست منقسمة وهي ذوات الاوضاع المقصود بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه

منتهی الطرف در مأخذ اشاره وحاصل آنکه طرف امتدادی جهت است ولکن نه از این جهت که طرف است مطلق
بلکه از آن جهت است که واقع است در مأخذ اشاره یعنی از آن جهت که منتهی شود اشاره بآن ولست منقسمة وجهت از
جهت که جهت است انقسام پذیر نیست واین حیثیت عبارت است از بودن جهت طرف ومنتهی برای ا
امتداد مأخذ اشاره زیرا که طرف ومنتهی بودن برای امتداد مأخذ اشاره است انقسام آن منع ندارد اگر چه
از جهت دیگر منقسم می شود پس جهت چون طرف امتداد است پس اگر هیچ منقسم نشود آن نقطه خواهد بود واگر از
جهت واحده منقسم شود آن را خط گویند واگر از سه جهت منقسم شود آن را سطح خوانند وهي ذوات
الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها والا جهت از ذوات اوضاع است که مقصود بحرکت است برای حاصل
شدن در آن اوضاع یعنی برای حاصل شدن در مکانی که در پهلوی جهت است یا قرب بجهت است زیرا که محال است
که متحرک در نفس جهت حاصل شود زیرا که نفس منقسم نیست ومتحرک منقسم است وحصول منقسم در غیر منقسم ممتنع است
وهمچنین از سابق دانسته شد که مقصود متحرک اینی مکان است نه جهت پس غرض مصنف حصول در قرب جهت
وما یلی جهت است ومثل این استعمال شایع است چنانکه گفته میشود که حرکت کرد فلانکس در جهت فلان ومنزل
این است که حرکت کرد و در مکانی که متمادی ومتجه بآن جهت باشد ومراد از ذوات اوضاع آنست که جهت
عرضی است ووضع است وجوهر نیست پس ایراد توضیح که المقصود بالحركة در کلام مصنف فاسد است
برای آنکه در جهت حاصل نمیتوان شد بلکه حصول در قرب جهت است خبط است وتشنیع توضیح منع کلام مصنف را
نفهمیده است چنانکه دانستی وبالاشارة یعنی جهت مقصوده باشاره است واین کلام اشاره است بسوی
استدلال آنکه جهت آنست که موجود است ویا بحرکت مقصود بحرکت شود در حصول در نفس آن ویا در قرب آن وبا آنکه مقصود
باشاره حسیه باشد واکتفا نکرد بوضع که بوده وجه برای آنکه وضع وجه سوم را لازم دارد علاوه
مصنف جهت را اهم میداند والطبيعي منها فوق وسفل وطبیعی از جهات فوق وتحت است که هیچ یک متبدل
بآن دیگری نمی شوند وما عداهما غير متناه وسوای فوق وتحت از جهات دیگر پس الغابر الغیر متناهی است
ومتبدل می شوند در هر نقطه که فرض شود متبدل است ولطالقها را احصای نیست الفصل الثالث ما

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة

في الاجسام فصل دوم از فصول این کتاب در اجسام بسیطه فلکیه و عنصریه و ذکر عدد آنها و اشاره به ترتیب
آنها و بیان بعضی از احوال آنها و اشاره به ترکیب مرکبات است بدانکه مراد از جسم جسم طبیعی است چه
جسم بر دو قسم است طبیعی و تعلیمی طبیعی عبارت است از آن جوهری که قابل ابعاد ثلثه باشد و اراده کرده اند
بابعاد ثلثه خطوط ثلثه را که تقاطع کنند بر زوایای قوائم و از قابل اراده کرده اند امکان آنها را نه حکمیت است
که در آن ابعاد ثلثه متحقق شود و امکان را در تعریف اعتبار کرده اند نه وجود را برای آنکه بسیاری که ابعاد
ابعاد در او بالفعل موجود نیست مانند کره و استوانه و مخروط مستدیر و مراد از جسم تعلیمی آن است که در او
جهات ثلث دارد و این فصل مشتمل بر چند مسئله است مسئله

اولی در عدد افلاک کلیه است و اشاره به ترتیب آنها و آنچه را که افلاک بر آن اشتمال دارند از افلاک جزئیه
و کواکب پس اولا مصنف تمهید کرده انقسام جسم را بسوی فلکی و عنصری بقول خود وهی قسمان فلکیة و
عنصریة اجسام بر دو قسم می‌باشند اول اجسام فلکیه که آن را اجرام گویند با آنچه در افلاک است از افلاک
جزئیه و کواکب مرکوزه در آنها و کلیه افلاک دوم اجسام عنصریه که آتش و هوا و آب و خاک باشند با آنچه
مرکب از آنها و در بیان آنها است از موالید ثلثه که معادن و نباتات و حیوانات باشند اما الفلکیة فالکلیة
منها تسعة پس افلاک کلیه نه عدد می‌باشند و مراد از کلیه آن است که اجزای آن افلاک دیگر نیستند بخلاف جزئیه و
باید دانست که برای ما راهی نیست بسوی علم بوجود افلاک و اثبات عدد آنها و بیان احوال آنها مگر از طریق احساس
بحرکات اجرام نیره عالیه که بکواکب موسوم می‌باشند و اختلاف آن حرکات در حیثیت سرعت و بطء
بطوء و وقوف و رجوع و نحو آن از اختلافات که یکی در رصد یافته اند و آن بعد از تحقیق اصول است که حکم
میکنند بصحت آن عقل به برهان یا بقیاسی از حدس یا بتجربت اتفاقی که بر بعضی از آنها واقف است مثل وجوب
استناد هر حرکت بسوی جسمی که متحرک باشد بالذات یا بالعرض باشد و حرکت دهد آنچه را که مشتمل بر ذات باشد و
امتناع خلاء و وجوب اتصال در حرکات مستدیره بسیطه و وجوب غایت در حرکات و عدم وقوع
خرق و التیام بحسب عادت بر اجرام افلاک که بشدت و احکام موصوف می‌باشند پس یافتند در اول برای جمیع کواکب

مسئلهٔ اولی در عدد افلاک کلیه
و اشاره به ترتیب آنها

ه حرکت سریعه از مشرق بسوی مغرب و این حرکت که طلوع و غروب و شب و روز بآن متحقق می‌شوند
و آن را حرکت یومیه و حرکت اولی و حرکت کل میگویند پس برای این حرکت ثابت کردند یک فلک را
که مشتمل بر همه افلاک است پس از آن یافتند برای هر یک از کواکب سبعه سیاره حرکتی بطیئه را از مغرب
بسوی مشرق که مخالف است حرکت هر یک با حرکت آن دیگر در سرعت و بطوء پس ثابت کردند برای هر یکی
از آنها یک فلک را علیحده بعد و یافتند برای ثوابت حرکتی دیگر مخالف با حرکات سیارات
پس فلکی دیگر برای او قائل شدند اما پس مجموع نه فلک شد و آنها را افلاک کلیه میخوانند و مراد
به فلک کلی آن فلکی است که با وجود مستند است یکی از حرکات نه آنکه اگر گویند که اثبات افلاک بر وجه مخصوص
مبتنی بر اصول فاسده فلاسفه است از نفی قادر مختار و عدم تجویز خرق و التیام بر افلاک و آنکه آن
افلاک در این حرکات برای این شدت و ضعف حاصل می‌شود و برای این رجوع و انعطاف
و وقوف ثبت و همچنین اما سائل دیگر از طبیعیه و الهیه که بعضی مخالف شرع می‌باشند و بعضی بثبوت نرسیده
نرسیده اما برای آنکه ادله آنها مدخول است زیرا که اگر منتفی بر این اصول نه شود میگوییم که قادر
مختار رحیم در اراده این تحریک افلاک میکند بر نظامی که مشاهده می‌شود با آنکه میگوییم که کواکب متحرک می‌شوند
در افلاک مانند حرکت ماهیها در آب که گاهی سریع و گاهی بطیء و گاهی راجع و گاهی واقف می‌باشند بدون
التسبیح یا بن افلاک کثیره و اگر گوییم که نسبت این ایراد و عدم اطلاع بر مسائل این فن است چه اکثری از این
مسائل مقدمات هندسیه است که بعقل جزم بآنها می‌نماید در نزد مشاهده این اختلاف اختلافات و استحقاق
و استحقاق مقدمات هندسیه که شائبه اشتباه در آن مفقود است مثل مشاهده تشکلات قمر بسبب
بسبب بدریت و هلالیت بر وجه مرصود موجب یقین میشود که نور قمر مستفاد از نور شمس است و آنکه خسوف
خسوف بسبب حائل شدن زمین است میان قمر و شمس و کسوف بسبب حیلولت قمر است میان
ناظر و شمس با آنکه میگوییم که فاعل قادر مختار نیز ثابت است و نفی نمیکنیم قواعد فلاسفه را زیرا که
نفی این اصول و اقرار بثبوت قادر مختار منافات ندارد با این احکامی را که ذکر کردیم با اینکه
که قادر مختار رحمت نور قمر مینماید با این سبب که حیلوله ارض مینماید میان شمس و قمر و نحو آن واحد

واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب ويشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز والجميع اربعة وعشرون ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت

واحد غير مكوكب محيط بالجميع يكى از ان افلاك را هيچ كوكب نيست ولذا اورا فلك اطلس ميگويند زيراكه خاليست از نقش كوكب مانند اطلس كه خاليست از نقش است ودر بعض شرح تجريد هوائى است وان محيط است بر دوازده كره ديگر كه فلك ثوابت وزحل ومشترى ومريخ وشمس وزهره وعطارد وقمر وكره آتش و هوا وخاك واب باشند پس مجموع عالم جسمانى سيزده كره است كه شايد خواهد بود وبجهت احاطه بجميع انها را فلك الافلاك وفلك اعظم نيز مينامند وتحته فلك الثوابت ودر زير فلك الافلاك فلك ثوابت است كه ستارهاى ثوابت در ان مركوزاند ودر شرع بكرسى است وان را فلك البروج نيز نامند چه دوازده برج در وى اعتبار كرده‌اند زيراكه كواكبى كه اعتبار شده است باسم هر برجى از شكل ان كواكب در اين فلك ثوابت مركوزند ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب پس از ان هفت فلك است كه هر يك براى يكى از كواكب سبعه سياره است وانها بر ترتيب اين چنين است قمر است و عطارد وزهره شمس ومريخ ومشترى وزحل واين كواكب را سياره گفتن بانكه براى ثوابت نيز حركات بطيئه است بواسطه كثرت سير اين هفت ستاره است وستاره مريخ ومشترى وزحل را علويه ميخوانند وزهره وعطارد را سفليه ميدانند براى انكه ان سه ستاره بالاتر از شمس واين دو ستاره پائينتر واقعند واين پنج ستاره را بواسطه رجعت واقامت واستقامت كه در حركات انها حاصل است خمسه متحيره ميخوانند زيراكه مشابه كسى باشند كه در كار خود متحير است ويشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز والجميع اربعة وعشرون ويشتمل باشند اين افلاك كليه بر افلاك ديگر جزئيه كه انها فلكهاى تدوير باشند وتدوير وفلك خارج المركز باشند ومجموع بيست وچهار فلك است ويشتمل على كواكب سبعه سياره والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت ومشتمل باشند اين افلاك بر هفت ستاره سياره سير كننده كه سابقا ذكر كرده شد انها را كه هر يكى بر يك فلكى از افلاك سبعه باشند ومشتمل باشند اين افلاك بر هزار وبيست وچيزى بالا از كواكب ثوابت كه رصد كرده‌اند انها را وتعيين مواضع انها نموده‌اند از حيثيت طول وعرض وانها را ثوابت ميخوانند براى ثبات انها در مواضع خود نسبت بعضى بسوى بعضى باوجود انكه زياده بطوء حركت دارند بنحويكه حركت انها در كل سى شش سال يكدرجه است وتحقيق شده واما كواكب غير مرصوده

والكل بسائط خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض

پس براى اثبات انها حصر وشماره نيست ونيف از يك تا سه اطلاق ميكنند وبعضى ميگويند تا نه ومصنف در تذكره فرموده كه بيست وهشت است وبعضى بيست وپنج گفته‌اند مسئله دوم در احكام متعلقه بافلاك است از ان جمله ان چيزى است كه مصنف بدان اشارت فرموده بقولش والكل بسائط وهمه اين افلاك بسائط ميباشند يعنى مركب از اجسام مختلفة الطبايع نيستند واما بيان انكه مختلفة انها قابل انفعال از اجسام طبيعية نخواهد بود واين مبنى بر حركت مستقيمه پس لازم ميايد كه جهات محدد ومتحدد باشند قبل از فلك نه بفلك وحال انكه تحدد جهات از فلك است نه بغير آن وازجمله احكام افلاك ان چيزيست كه مصنف بيان كرده بقول خود خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها ان افلاك خالى ميباشند از كيفيات فعليه وانفعاليه كه حرارت وبرودت باشد وكيفيات انفعالية كه رطوبت ويبوست باشد وخالى باشند از لوازم ان كيفيات مانند خفت وثقل وتخلخل وتكاثف وحرارت وبرودت از انجهت كه اثر فعل در اشيا ظاهر است انها را تعبير بفعليه كرده‌اند واثر انفعال در رطوبت ويبوست بيشتر است انها را انفعاليه ناميده‌اند الحاصل هر يك از اين كيفيات از نوع مقتضى فعل وانفعال ميشوند واز جمله احكام افلاك ان است كه مصنف بدان اشارت فرموده بقول خود شفافة يعنى اين افلاك حاجب از ماوراء نيستند چه از پس انها كواكب را ميتوان ديد واين دليل در فلك الافلاك جارى نيست و همچنين در كواكب جارى نيست زيراكه بعضى منكسف ميكنند بعضى ديگر را مسئله سوم در بيان عدد عناصر است چنانكه فرموده است واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض اما عناصر پس عدد انها چهار است كه بترتيب طبيعى ان مذكور شده است اول كره نار است دوم كره هوا است سوم كره اب است چهارم كره زمين است وقول مصنف والهواء احتمال دارد كه عطف باشد بر نار مستقيما بر كره الهواء وهمچنين است والماء والارض واحتمال دارد كه عطف باشد بر مجموع كرة النار وشايع قول چون اضمار اخير را ترجيح داده

و نار را کره حقیقیه میداند و هوا و ما و ارض را کره حقیقیه نمیدانند وقف و این نحو از کلمات
اینه ظاهر میشود و تحقیق در این مقام بذکر چند امر انجام میپذیرد امر اول بدانکه خلافست در وجود
کره ناری بعضی انرا منع نموده اند وگفته اند که اگر کره ناری بودی و متحرک از حرکت فلک بودی
چنانچه مذاهب مشهورست بایستی عالم بکسر اتش گرفته و سوخته شود چه حرکت فلک در نهایت
شدت و احاطه با هوا دارد و هوا بجهت لطافت و مجاورت او با اتش باید زود متکیف
بکیفیت نار شود و بجهت کثرت و وسعت متکیف محیط باید بکسر هوا اتش شود در ان وقت ارض
و ما فیها باید بکسر سوخته شود و این قول ضعیفست و این ملازمه غیر مسلم است و دلیل بر وجود ان وجدان
دهایی و حدوث شهب و نیازکست امر دوم کره ناری حافظ فلک قمرست بنحویکه محدب نار بعینه
سطح ثخن ان حافظ مماس است با سطح مقعر بعینه سطح اندرون فلک قمر و خلافست که ایا نار منحصر
علیحده است و یا انکه از حرکت فلک حادث شده و ما میگوئیم انکه نار منحصر علیحده است یا انکه از
حرکت فلک حادث شده باشد و لیکن این نحو باطل است چه در این صورت هوا مرکب با نار است پس
نار بسیط نداریم و بعضی رفته اند بانکه سطح محدب نار بتنهائی کره است نه مقعر ان زیرا که نار در
نزد منطقه حرکت فلک بیشترست برای سرعت حرکت ان و در نزد قطبین فلک نار کمترست برای قلت
حرکت قطبین و از این جواب داده شده بانکه چون نار نهایت خفت را دارد و لهذا انجذابست وی
بر تحت فلک منبسط تر شود از انکه بخواهد حادث شده باشد و الا لازم میاید که هوا در ما بین ا
ما بین القطبین ابلغ باشد از نار در نزد منطقه و بعضی رفته اند که نار کرویت حقیقیه ندارد بلکه
منقطع الکرویه است یعنی محدود محاذی قطب شمالی و قطب جنوبی اصلا هیچ اتش ندارد و هوا دارد
و هوا صرف است زیرا که حرکت در نزد منطقه در نهایت شدت و سرعت است و اما در قطب
پس برای ... حرکت محسوسه نیست پس تاثیر ندارد و در ... که هوا در نزد قطبین باقی و این
قول ضعیفست زیرا که شهب و نیازک که ستاره دنباله دار باشد گاهی در نزد قطبین
نیز متحقق میشود و شهب و نیازک از سبب از صعود ادخنه است که اجزا ارضیه و ناریه است

وجوب

وجوب به کره نار رسیده اتش میگردد و اجزا ارضیه اتش گرفته نزول میکند پس معلوم میشود که نار در نزد قطبین
نیز وجود دارد و ایضا بر فرض تسلیم انکه قطب هیچ حرکت نکند و حوالی قطب نیز حرکت محسوسه
محسوسی نداشته باشند میگوئیم که هوای محاذی قطبین و محاذی حوالی قطبین بسبب مجاورت
با مجاور هوائی که متکیف بکیفیت ناری شده است این هوا نیز متکیف میشود بنار بسبب لطافت
و مجاورت با مجاور و مجاور مجاور و هکذا اگر بگوئی که ادخنه بصعود منتهی نشود و داخل کره ناری
میشوند پس کرویت حقیقیه برای نار نخواهد بود جواب گوئیم که مسلم نداریم انکه ادخنه داخل کره نار
شده باشند و اورا از کرویت انداخته باشند بلکه احتمال انست و الله که قبل از اینکه بکره نار برسند
متکیف بکیفیت ناری میشوند و یا انکه اما جزء ناری که در ادخنه است بسبب مجاورت با کره
نار حرارت گرفته بکسر اتش مشتعل میشود تامل کن امر سوم بدانکه کره هوا محاط کره نارست بنحویکه محدب
ان مماس با مقعر نار گردد کره نار گردد پس اگر نار را کره حقیقیه ندانیم پس محدب هوا نیز کره حقیقیه
نخواهد بود و این واضحست و اگر الحال نار را کره حقیقیه بدانیم محدب هوا نیز کره حقیقیه
خواهد بود و اما سطح مقعر هوا پس کره حقیقیه نیست برای صعود ادخنه و ابخره که اجزا مائیه و هوائیه
باشند و صعود تلال و جبال و امواج بحار و وقوع ابار بر اراضی و اشجار و نباتات و احجار و نحو الها
پس این امور هوا را از کرویت انداخته علاوه اب و ارض جمیعا بمنزله کره واحده میباشند و
اب بمنزله منطقه و کمربند برای زمین است و سه ربع کره ارض در میان اب منغمر شده ... را
اب نیز کرویت حقیقیه ندارد بواسطه وقوع سه ربع ارض در اب و وقوع امواج و نحو الها امر پنجم ارض
نیز کرویت حقیقیه ندارد برای انکه در ان جبال و تلال و عمق انهار و ابار و نحو الها وقوع یافته پس
مراد مصنف از کرویت این مجموع با اعتبار مجموع من حیث المجموع است چه اینها در میان کره نار واقع
شده اند و او کره است پس صدق میکند که مجموع من حیث المجموع کره میباشند و یا انکه مراد کرویت حقیقیه
حقیقیه نار و یا مراد کرویت حسیه است در غیر نار و لازم ندارد ان را که اصل لفظ کره در اکثر
از مواضع که باشد که حقیقیه باشد نسبت به نار و حسیه بالنسبه بدیگران باشد زیرا که اولا میگوئیم که لفظ کره

کره کی مشتعل است بلکه عطف اسمها متعدده و هر یک عطف بمنزله یک اسم است و در هر
اسمها یک معنی علیحده اراده کرده اند مانند قوله تعالی ان الله و ملائکته یصلون و مانند نحن نا بحمدنا
دانت بما عندک راضی والرای مختلف در شرح شرح و مانحن فیه احتمال دارد که عموم مجاز و یا عموم
اشتراک را اراده کرده باشند و یا آنکه مراد مصنف آن است که گروهی مقتضای طبایع الهات
برای الکیه بطبیعتها باشند بانفاق هر یک بر حیثیت استداره ما را کی اگرچه بالعرض از گروهی حقیقه
بر فنن رفته اند و چون مصنف اعداد عناصر را ذکر فرمود الکون خواست که اقامه دلیل کند بر حصر
عناصر در چهار فلذا فرمود واستفید عدد ها من مزاوجات الکیفیات الفعلیه والانفعالیه واستفاده شده
است عدد عناصر از ازدواج کیفیات فعلیه و انفعالیه بیانا این مطلب آنکه حکما استقرا نموده یافتند
که اجسام عنصریه گاهی خالی است از کیفیات مبصره و مسموعه و مشمومه و مذوقه و لکن یافتند که هیچ جسم
خالی نیست از دو جنس از کیفیات ملموسه جنس اول حرارت و برودت است و جنس دوم رطوبت و یبوست است
و سبب در این آن است که جمیع حواس اربعه یعنی سمع و بصر و شم و ذوق لا محاله باید متوسط جسم ما باشد
مانند هوا و یا آب و حکمی نیست که این واسطه واسطه در حس هم نیز باشد زیرا که واسطه واسطه می شود در
مرئیات و غیر اینها لی هر یک از این حواس اربعه ادراک می کنند آن واسطه را لکن آن واسطه از ملموسات
خالی است چون لمس احتیاج بواسطه ندارد و از اینجاست که ملموسات را اوایل محسوسات نامیده اند و می شود که
حیوان خالی از مشاعر اربعه باشد لکن خالی از قوه لامسه هیچ حیوانی نیست چنانکه کرم خراطین فاقد سمع
و بصر و شم و ذوق است اما خالی از قوه لامسه نیست پس از این یافتند که آنچه خالی نبود از دو جنس از
ملموسیت خالی نیست یا از حرارت و یبوست یا از حرارت و رطوبت و یا از برودت و رطوبت و یا از
برودت و یبوست و نیافتند چیزی را که مشتمل بر یکی از اینها به تنهائی باشد و حکمی نیست اجتماع بیشتر از دو
از اینها پس جامع میان حرارت و یبوست را یافتند که آتش است و جامع میان حرارت و رطوبت را
یافتند که هوا است و جامع میان برودت و رطوبت را یافتند که آب است و هر یک را واجد یکی مرتبه صغیه از
مراتب جمع ببینی این تالیف یافتند و این بیان مبنی بر وجدان و استقرا و مرجع آن است که در ابلوی ما وقع

وبیوست

شده

الانبیا

شده اند نه آنکه مبنی باشد بر ضبط احتمالات عقلیه پس وارد نمی آید که محتمل است آنکه جسمی که از ما غایب
است عنصری باشد که خالی از این کیفیات باشد و یا اشتمال داشته باشد بر یکی از اینها و دیدیم لکن که
جمیع مرکبات از این چهار عنصر ترکیب یافته بعضی با بعضی ترکیب یافتند و همچنین در مقام تحلیل یافتیم
که هر مرکبی که ما کشف کردیم راجع بهمین عناصر اربعه است پس کلام صحیح است

مسئله چهارم

در جواز انقلاب عناصر است بعضی از آنها به بعضی دیگر بایی نحو که خلع کنند هر یک از آنها صورت خود را
و صورت عنصر دیگر را بر خود بپوشد و از اینجا دانسته شد که عناصر اشتراک در ماده دارند و خلع صورت
را ف می نمایند و لبس صورت را کون می خوانند و چون عناصر عدد آنها چهار است چون آنها را ضرب
کنی در سه دوازده صورت حاصل می شود زیرا که انقلاب یا بی واسطه است یا بواسطه و بغیر تجاور اگر
انقلاب بی واسطه است پس آن شش صورت است چه نار منقلب بهوا می شود و عکس آن و هوا منقلب
باب می شود و عکس آن و نار منقلب بارض می شود و عکس آن این شش صورت است که انقلاب هر یک از
این عناصر بی واسطه و ملاصق زیاده تر از آن متصور نمی شود و اما انقلاب بغیر تجاور پس آن نیز یا بیک واسطه
است و یا بدو واسطه است آنچه بیک واسطه است مانند آنکه نار منقلب بما می شود و عکس آن و هوا منقلب
بارض می شود و عکس آن و این چهار صورت است و زیاده نمی شود انقلاب بغیر ملاصق بواسطه واحد از این
چهار صورت و یا بدو واسطه است مانند آنکه نار ارض می شود و عکس آن و این صورت نیست بیجی که دوازده
صورت شد و مراد از واسطه آنکه هوا منقلب بارض می شود مگر آنکه اول منقلب بما شود و آن ما منقلب
بارض شود و هکذا و مصنف رضی الله عنه اشاره بهمین مسئله فرموده بقول خود و کل واحد منقلب بالآخر
اما للملاصق و الی الغیر بواسطه او وسائط و هر یک از این عناصر چهارگانه منقلب می شود بسوی
ملاصق و مجاور آن و بسوی غیر آن ملاصق و انقلاب بغیر مجاور نیز یا بیک واسطه است و یا
بوسائط متعدده و باید دانست که انقلاب بغیر واسطه را بعضی اختصاص بما داده است
چنانکه از کلام شارح قوشچی نیز بر می آید و این غلط است زیرا که صاعقه از نار متولد می شود بی ارض

منقلب بنار شد بغیر وسط چنانکه از کلام شیخ رئیس بر میاید با آنچه بود از ان خواهد امد که نار قوت دارد
در اجام مرکبات بسوی نفس خود و باید دانست که دلیل بر این انقلابات انقلابات مذکوره تجربه و مشاهده است اما
انقلاب نار بسوی هوا پس بدرستیکه ناری که منفصل میشود از شعلها گویا برق مانند باید دیده شود و باید مانقل نمود
را از بعضی از جهات و جوانب که موزانند و اما آنکه پنهان نیست پس معلوم میشود که نار انقلاب بهوا یافته است
و متوجه گردید برای دلیل ایراد کرده که هر دو ملازمه که رویت و احراق باشد بر فرض نفی ممنوع است زیرا که احتمال است که
عدم احراق برای ضعف نار باشد و برای همین وجه دیده نشود و احتمال نیز میرود که بجهت بردن اجزا ناریه
مستور شود برای حرارت هوا بار دیگر از این بابت احراق نمیکند همین بلکه جزو ناری در مرکب موجود است
با آنکه کیفیتی که مقتضی طبیعی در او است که موجب احراق است زایل شده است و اما انقلاب هوا بسبب
نار پس آن در زمستان است که با حرارت و بسیار بر کوره دمیده شود و تند باشد همه را ابتدا ناگهان هوا احد بیه
از آن داخل کوره میشود پس این هوا نفخ منقلب بآتش میشود و شعله پیدا میشود و اما انقلاب هوا
باب پس بجهت آن است که ظاهر را که بر بالای یخ گذارند پس قطرات آب بر پشت ظاهر پیدا میشود
هرچه اینها را پاک کنند بار دیگر احداث میشود پس این قطرات از سه قسم خالی نخواهد بود یا از داخل ظاهر است پس
آن بر سبیل ترشح خواهد بود و آنکه پنهان نیست زیرا که آب صاعد و بالا رونده بالطبع نیست بلکه میل بسفل
و مرکز عالم میکند و لکن این باب است که بسبب ترشح از اندرون ظاهر باید و صعود این ترشح از
گرم بنحو اولویت باشد زیرا که آب گرم لطیف تر است و بیشتر قبول نفوذ مینماید در مسامات صنیقه و یا آنکه
از خارج ظاهر است پس آن یا بالای کوه است که منقلب میشود هوائی که بسطح ظاهر است که منقلب باب
شد پس مطلب ثابت شد و یا آنکه اجزاء مائیه در هوا است بسطح ظاهر موجود است و از آنجا
نازل میشود بسوی ظاهر چنانچه ابو البرکات گمان کرده و گفته است که در هوا محیط ظاهر اجزاء لطیفه مائیه
است ولکن برای صغر اینها و غلبه حرارت هوا آن اجزا نازل بظاهر نشد و قدرت بر خرق
هوا و نزول بسوی اناء نداشت و چون ظرف سرد شد و سرد کرد هوا را و زایل شد از اجزاء
مائیه صغیره زایل شد پس آن اجزاء مائیه کثیف و ثقیل شدند و نزول کردند و جمع بر اناء شدند

و بلی

قال الشارح یابسة بشفافه

و این احتمال بحقیقت سخیف ضعیف است زیرا که هوا لطیف باید که حاکی نیست که مشتمل باشد بر اجزاء مائیه
بسیار خصوص در تابستان که حرارت هوا جذب اجزاء مائیه مینماید و آن را بسبب صعود میدهد
و اما انقلاب آب بهوا پس آن در زمانی تحلیل بحرارت است که بالکلیه لطیف میشود چنانچه
در زمان جوشش آب دیگ در بالای آتش مشاهده و محسوس است و اما انقلاب آب بارض پس در
نزد النعق و مریع جاریه مشهور است که حجاره صلبه میشود چنانچه در حوالی زنجان کوهی است و
چشمه دارد که آب آن سنگ مرمر میشود و اما انقلاب ارض باب پس بتحلیل اجساد صلبه مجرب است
که بماه شباله میشود و این در نزد اصحاب اکسیر واضح است و اما انقلاب بوسط و وسائط بر از
ما نحن فیه ظاهر میشود

مسئله

پنجم در احکام هر یک از عناصر است و مصنف بدین اشارت فرموده بقول خود قال الشارح یابسة
بشفافه پس آتش گرم و خشک و شفاف است پس کلام در این مرحله در چند مقام است مقام اول در این
است که آتش گرم است و این حکم ظاهر است زیرا که آتش که در نزد ماست گرم است با آنکه این
آتش مخلوط است با آنچه مکتنف به برودت است پس آتش بسیط که در نزد فلک است بطریق اولی باید گرم
باشد مقام دوم در اینکه آتش یبوست دارد و دلیل بر این این است که آتش فانی میکند رطوبت را از جسم
و در این اگرچه تحلیل اجزاء رطبه لطیفه است پس این فعل آتش منافات است نه بحیثیت و منافات در میان
حرارت و رطوبت نیست پس باید این تجفیف برای یبوست آتش باشد و ایضا اگر یابس نباشد پس باید رطب
باشد زیرا که بنا فیهم عنصری را که کیفیتش و احده داشته باشد و اگر رطب باشد باید استحاله اجسام رطبه بسوی
آن سریعتر است از استحاله اجسام یابسه برای آنکه استحاله بسوی عنصر موافق در کیفیت سهل تر است از استحاله بسوی
مخالف در کیفیت و اما آنکه پنهان نیست چنانکه در حطب رطب استحاله اعسر و در حطب یابس اسهل
است مقام سوم در شفاف بودن نار است و باید دانست که این احکام برای نار بسیط صرف است و اعتبارت
از ناری است که حمای تقعر فلک قمر است اما حکم بشفافیه با آنکه نار در نزد فلک نیست که بیننده آنکه این
آتش در نزد ما مایل بعلو میکند و از هوا سبک تر است و معلوم است که اجسام لطیفه سیل بمحیط کره خود مینمایند پس حکمی

زده اند که برای نار در انجا اصل وسعد نار است ونکه دلالت بر ان کو انکه یافته شد از حدوث ذوات الاذناب
یعنی ستاره دنب دار وانچه بدان مشابهت دارد در فوق هوا و مراد از شفاف ان است که حاجب از
ما ورا از نیست یعنی شیء بصر در ان نفوذ مینماید وان برای عدم ضوء ولون است وشارح قوشچی گفته که تعبیر شفاف
بما لا لون له ولا ضوء سهو است زیرا که زجاج ملون شفاف است زیرا که مانع نیست از نفوذ شعاع در او وتا
اینجا کلام قوشچی بود وان سخن از قوشچی صادر شده از انکه سهو وطغیان قلم اوست زیرا که زجاج ملون شفاف
صرف نیست بلکه ان قدر لونی که در اوست مانع از نفوذ شعاع بقدر خود میشود واین واضح است احتمال دارد مراد
مصنف ان است که نار صرفه که کره است محاذی سطح مقعر فلک قمر است شفاف است زیرا که حاجب وساتر
نیست ما ورای خود را از کواکب واما انچه ضیاء دارد که در نزد ما است پس شفاف نیست زیرا که
ما ورای خود را از ابصار حاجب وساتر است واین نیست مگر انکه مانع است از نفوذ شعاع بصری در ان
ولکن برای که در نزد ما است سایه است چنانچه در سایه هر مصباح از مصباح دیگر واضح است واین نیست مگر برای ان
منع الیه ان نار از نفوذ شعاع مصباح دیگر متحرکة بالتبعیة ای نار بسیط صرف بتبعیة فلک حرکت میکند بدلیل حرکت
ذوات الاذناب چنانچه در سنه نهصد وسی وهفت هجری که شمس در اوایل میزان بود ذات ذنب ظاهر
شد در نزدیک اکلیل شمالی که طلوع وغروب داشت وان اکلیل مفارقت نمیکرد پس بعد از مدتی طالع که برای
او حرکت بطیئه در میان مشرق وشمال است و جرم ان ستاره کم میشود و روشنائی ان ستاره ضعیف شد تا بود از
هشت ماه کم حجم ودوال انکه از اکلیل دور شد بود بقدر یک برج لها طبقة واحدة برای نار یک طبقه بیشتر
نیست واما هوا مخلوط با نار پس ان را از جمله طبقات هوا شمرده اند وقوتیة عند اهل الترکیب الیها این کلام عطف
است بر قول مصنف لها طبقة واحدة ودر بعضی از نسخ ماتی وقوة دارد پس عطف خواهد بود بر طبقة واحده
یعنی برای اتش قوه است برا حاله مرکب بسوی خود واما ان مخی که گفته اند که کاه صورت بعضی از
مرکبات اتش قبول میکند که بتاثیر نار مشتعل شود چنانکه حکایت میکنند از سمندر پس این حکم کلیت نخواهد داشت
پس این سخن ضعیف است زیرا که اگر این حکایت صحیح باشد پس باید برای قطع از قول مانع شد چنانکه در
صبر بسیاری از جواهر معدنیه حادث میشود الست پس حکایت سمندر منافات با کلیت حکم ندارد

ودر ابرا در شعاع قوس قزح

وچون مصنف از احکام نار فارغ شد شروع در احکام هوا نمود که از نار بحسب وضع پست تر واز ماء وارض
بالاتر است پس فرمود والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات وهوا گرم وتر وشفاف است وبرای او
چهار طبقه است وتحقیق این است مطلب ان است که گرم فعل اب ظاهر است زیرا که اب بسبب تسخین و
تلطیف منقلب بهوا میشود برای انست وانقلاب باید بمجانس باشد واما برهانی که از هوا محوی میشود
برای انست که بعضی درات زمین بتسکیف کیفیت ادشد وهمچنین بر دوشتن بسبب حی درات است
واز اینجا است که هوا ای که حی ور ابدان است احلی برودت از ان میشود علاوه این هوا محی در با
با بدان مخلوط با بخره است که با ان مخلوط است واما رطب بودن هوا پس برای انست که حس بدان
شهادت میدهد واما شفاف بودنش پس برای انست که مانع از نفوذ شعاع در او نیست واما انچه گفته
میشود که هوا مرئی میشود پس شفاف نخواهد بود پس این سخن ضعیف است زیرا که تمازج در هوا شفاف بودن و
مرئی بودن نیست مانند شیشه علاوه مرئی بودن هوا برای ان است که هوا انجا ور با مخلوط با بخره وادخنه است
واز تراکم هوا برای ان است که هوا محی ور مخلوط تدریجا کبود میشود که مرئی میشود بلکه فی الحقیقه ابخره
مرئی شده است نه هوا وبرای چهار طبقه است طبقه اولی هوا انست که مخلوط بنار است ودر ان ادخنه
غلیظه مرتفعه مشتعل میشود وازان کواکب ذوات الاذناب متکون میشود وانچه مشابهت با انها دارد از
نیازک واعمده طبقه دوم هوا صرف است یا قریب است از صرافت ودر ادخنه لطیفه مضمحل میشود ودیگر
شهاب حاصل میشود طبقه سوم هوا وبرودتی برای ان است که مخلوط با ان میشود ابخره مائیه ومیرسد
بسوی ان اثر شعاع شمس که منعکس میشود از وجه ارض وان را طبقه زمهریریه میگویند وان سمت ابر ها وصاعقه
ورعد وبرق است چهارم هوا کثیف است که متصل وارض وما است ومیرسد با واثر شعاع منعکس پس باقی
نمیماند بر صرافت بر بعدیکه ان را از حیطه ابخره کسب کند بود وچون مصنف فارغ از بیان
احکام هوا شروع فرمود در بیان احکام اب پس فرمود والذی بارد رطب شفاف محیط بثلثة ارباع
ارباع الارض واب سرد وتر وشفاف است که احاطه نموده است بسه ربع زمین تقریبا اما برودت
ورطوبت اب پس حس بدان شهادت میدهد واما شفاف بودنش برای انست که شعاع در ان نافذ است

والارض باردة یابسة ساکنة فی الوسط شفافة لها طبقات

لکن شفیف او کمتر از شفیف هواست و از اینجاست که آب مرئی میشود و اما احاطه او به ربع ارض
پس برای آنست که هر یک از این عناصر چهارگانه بر هیئت استداره میباشند که بعضی به بعضی احاطه
دارند پس ارض کره مصمته است یعنی پرست و اندرون او مجوف نیست و احاطه کرده است آب
سه ربع زمین را تقریبا پس آب بر هیئت کره مجوفه غیر تامه است که بعضی از بعضی جوانب آن
قطع شده است و بریده است از زمین پس مجموع آب و ارض بمنزله تامة الهیئه میباشند و طبقه
واحده برای آب یک طبقه بیشتر نیست که عبارت دریای محیط است که احاطه بارض کرده و بر
مرافقت شیخ تا مانده برای اینکه آثار آتش در آن نفوذ کرده و آن را با اجزاء ارضیه ممزوج ساخته و برای
او نیست آنچه که تمیز دهد میان البعض آن بنحوی که مختلف در احکام شود که اعتماد بدانها باید کرد فلذا او را یک
طبقه شمرده اند و چون مصنف از احکام آب فراغت یافت در احکام عنصر ارضی که عنصر رابع است
شروع فرموده بقول شیخ والارض بارده یابسه ساکنه فی الوسط شفافه لها طبقات و زمین سرد و خشک
است و ساکنست در وسط این سیزده کره مثلا مقصود است یعنی در وسط کره هوا و وسط کره عالم است و منقسم
بسه میباشد یعنی شعاع بصر در آن نافذ است و حاجب از ماورای خود است و برای آن زمین سه طبقه میباشد و
کلام در تفاصیل این احکام بذکر چند امر تمام و انجام پذیرفت امر اول در اینکه زمین سرد است زیرا که
اگر آن را بحال طبع گذارند و با او چیزی بیامیزند که آن را سرد کند ظاهر شود از آن سردی محسوس و شارح
قوشجی برای دلیل ایرادی کرده و گفته که حق را دلیلی بر آن نیست و تجربه بر وفق مدعا نمیکند زیرا که ما مسلم نداریم
که زمین در زمانی از ازمنه خالی است از چیزی که آن را سرد کند و فرض هم فایده ندارد تا اینجا کلام قوشجی
بود و جوابش این است که قطع نظر از سردی بالطبع اگر فرض شود که چیزی آن را گرم نمیکند باز از آن سردی
محسوس ظاهر میشود که چیزی آن را ... ولذا اهل تحقیق سنگ را گرم کنند و او را در هوای ظلی یا هوای قلیل الحرارة
بگذارند و زمانی نگذرد جملی برودت از این ... ظاهر شود ... از باطن آن سنگ اگر آن را ... فهذا یدل معلوم
میشود که بالذات بارد است و لکن وجه دیگر ... برودت برای برودت ارض آنست که آن ارض
کثافت دارد و آن کثافت سبب ... زیرا که زمین الکثف

ه

ایراد بر شارح قوشجی

از آبست

از آب است لکن حالی به برودت آب اشد است و ترش لمس است که آب زود بآب داخل میشود
و ملتصق بآن جمعها میشود بخلاف تاره که خاک از زمین گداخته است با اینکه حس بحرارت گداخته باشد و او دوی
است فلذا اکسیر الذهب را اگر بر نار بگذارند ... سالم میماند و اگر بر ... بنداب
گذارند ... میشود و شارح قوشجی برای دلیل ایرادی کرده که حاصل آنکه کثافت ارض نشاید برای یبوست ارضی
باشد ... تا اینجا کلام قوشجی بود و این جمله ... ضعیف است چه مسلم است که حرارت تلطیف میکند
علاوه اگر یبوست موجب تکثیف شود پس باید نار نیز کثیف باشد و حال آنکه چنین نیست و اما یبوست
ارض پس شهادت بر آن حال ... است و بقوه لامسه و آثار یبوست ادراک آن میشود و اما اینکه زمین
در وسط عالم ساکن است پس ... آن این است که خداوند عالم افلاک را مانند حجر مقناطیسی که سنگ آهن ربا
است قرار داده بجهت آنکه اگر قطعه از این حجر مقناطیسی در فوق و قطعه در تحت و قطعه در طرف یمین
و قطعه در طرف یسار قرار دهی و سوزن یا آهن دیگر در میان آنها داری در وسط میایستد و آن سوزن آهن
در میان هوا قرار میگیرد و حجر مقناطیسی از هر سمت آن آهن را بسوی خود جذب میکند پس آهن در وسط قرار
میگیرد و حکیم علی الاطلاق افلاک را بمنزله زمین مانند حجر مقناطیسی قرار داده که از هر سمت زمین را
بجانب خود جذب میکند پس لازم افتاده که زمین در وسط حقیقی قرار گیرد و گفته هم باشد علاوه بر این
ادله دیگر بحث حرکات کواکب و خسوف و غیر آن دلالت بر این مطلب دارد و باید دانست که مراد از
سکون در وسط آن است که مرکز حجم زمین با مرکز حجم عالم متحد است نه مرکز ثقل چون زمین را مرکز ثقل است
و مرکز حجم مرکز حجم آن است که آن نقطه که در وسط کره است از آنها خطوط ... اخراج بمحیط کره نمایند
تمامی همه خطوط متساوی خواهد بود و مراد از مرکز ثقل آن است که مرکز در قدر ثقیل آن کره واقع
شود مثلا اگر کره فرض کنی که نصف آن آهن باشد و نصف دیگر ... از کاغذی پس شک نیست که مرکز
ثقل در وسط آن قدری خواهد بود که از آهن است پس اگر مرکز ارض در ثقل آن باشد در وسط حقیقی
عالم نخواهد بود و قومی از اوایل رفته اند بر اینکه زمین متحرک بحرکت وضعیه است از مغرب بسوی مشرق

ایراد بر شارح قوشجی

وبسوی ان قول برای این رفته اند که اینها دیدند که برای کواکب حرکات بطیئه است بجانب مشرق وحرکت سریعه است
بجانب مغرب وحق این است اینکه جسم واحد در یک دفعه متحرک باشد بدو جهت وندانستند که حرکت بدو جهت
محال است جایز است اگر احدهما بالعرض باشد وچون حکما نشنیدند اینها را که اسناد دهند حرکات بطیئه را با رض
بجهت اختلاف حرکات بطیئه کواکب پس نسبت دادند حرکات سریعه یومیه را بسوی حرکت ارض وگمان کردند
که ان زمین متحرک باین حرکت وبسبب این حرکت طلوع وغروب کواکب مشاهده میشود چنانکه کشتی در
اب متحرک است ونظارگی نیست اگرچه بخیال ما چنان میرسد که نقطه حرکت میکند بسوی جایی که مرضاد است
مرجایی را که سعیر ان سفینه حرکت میکند واین قول دراینجا ضعیف است ولازم دارد که در تشابه روزی
یکدفعه اباد ان زمین درآب غرق شود زیراکه سریع زمین در وسط آب است علاوه لازم دارد اینکه حرکت
انچه منفصل از زمین است مانند تیر وطایر وحجر مرمی که حرکت اینها بسوی جهت حرکت ارض باشد بطئی تر
خواهد بود وبجانب خلاف حرکت ارض اسرع باشد بجهت ضعف این قول بغیر از تطویل است واما شفاف
بعض زمین پس مراد شفاف بعضی ارض بسیط است که در حول مرکز زمین واقع است وشارح قوشجی توهم کرده که
حکم بشفیف ارض میسازد باقی مخفی انکه فرست زیراکه شعاع شمس در ارض نافذ باشد پس چه چیز حاجب
است نور شمس را که منع میکند ارد که بقعر برسد وبجهت این شارح قوشجی حکم کرده که حکم شفافیت ارض از ظنیات قسم
مصنف است واین بحث قوشجی سهو باین است واز ظنیات قسم شارح قوشجی است زیراکه گفتیم که مراد شفافیت
ارض بسیط است پس ان شفاف است لیکن طبقات دیگر ارض ظلمانیت دارند که مانع میباشند از رسیدن
شعاع شمس بقعر چنانکه در ذکر طبقات ارض این منع منکشف خواهد شد واز بعضی حکایت شده که برای
او قنات کندند پس از جای جری بر چیزی امده بود که ثقل وسنگینی وصلابت داشت بدون انکه حجری به نظر شود و
اما طبقه سه گانه زمین پس طبقه اول ارض صرفه است که محیط بر مرکز است دوم طبقه طینیه است که مجاور است
باب دارد سوم طبقه است که منکشف شده از اب است ودر ان انجره وادخنه محبوس است وازان معادن
ونباتات وحیوانات متولد میشود وبحر وبراری وجبال منقسم است وان معروف بربع مسکون است که

در ایراد بر شارح قوشجی

واما المرکبات فهذه الاربعة المطلقة لثانیة وهی حادثة متداخل علی بعضها تعمقی

که منقسم میشود بسوی اقالیم سبعه وطبقه سوم واین هم مرکب میباشند ولطیفت وشفافیت محقق بطبقه اولی است
واز انجا ف دکلام قوشجی ظاهر شد مسئله
در ترکیب مرکبات است از عناصر اربعه متقدمه وبیان حصول مزاج از ان ترکیب وبرای این عناصر
اربعه اعتبارات مختلفه است که باین اعتبارات اسامی مختلفه بر اینها اطلاق میشود از ان جمله انکه
این عناصر اصول کون وفساد هستند برای انکه گذشت که اینها بعضی ببعضی منقلب میشوند واز ان جمله
این عناصر ارکان عالم میباشند زیراکه از مقصود بعالم وجود جسدانی الا به همدیگر تمام میشوند وعالم
جسمانی واز انجمله مرکبات متحلل باینها میشوند وباین اعتبار اینها را عناصر مینامند واز انجمله مرکبات
از اینها مرکب میشوند وباین اعتبار اینها را اسطقسات مینامند چنانکه مصنف فرموده واما
المرکبات فهذه الاربعة المطلقة لثانیة یعنی اما مرکبات پس این چهار عنصر اسطقسات این مرکبات میباشند
واین حکم را از اینجا دانستند که هر مرکب را تحلیل نمودند وتدقیق نمایند از ان ظاهر میشود اجزاء
ارضیه ومائیه وهوائیه وناریه پس عنصر ظاهر است ولابد است از ناری برای نضج وان عنصر
رابع است واما وجود ناری پس ظاهر ومحسوس است واما انچه که گفته شده میشود که حکمی نیست وجود نار
در مرکب زیراکه نار باختلاط اجزاء ارضیه ومائیه منطفی خواهد شد واختلاط با اجزاء ارضیه
ومائیه سبب از برای انطفاء او خواهد بود پس از این شبهه جواب داده شده باینکه حافظ
ترکیب حفظ میکند نار را از خاموش شدن وانطفاء وانتفاء واما انچه که گفته میشود که نار نازل
از کره حق بقعر و در اینجا قاسری نیست وتنکون از غیر حق نیز نتواند بود زیراکه استعداد
جز مخلوط بغیر نار اضعف است برای قبول ناریت از استعداد برای قبول بغیر نار زیراکه استعداد
این جزء برای قبول صورت انچه با وی مخلوط شده اقوی میباشد بسبب اکتساب ان جزء
کیفیت مخلوط را بسبب مجاورت پس از این توهم جواب داده شد اولا بنقض بوجود
نار در نزد ما وثانیا باینکه مشاهد مانند اشتعال شمس ونظیر ان در زمانی که غلبه کند بر سایر اجزاء
پس استعداد قبول ناریت ان اقوی خواهد بود واین حادثة متداخل علی بعضها تعمقی واین

واين مركبات نيز اشياى ازلى حادث باشند بسبب تفاعل بعضى در بعضى از آنها زيرا كه حدوث اين مركبات بسبب اجتماع عناصر و تفاعل انهاست و مقتضى اجتماع انهاست در كيفيات متضاده خود شان
واين تمام نميشود مگر بحركت پس وجود ات انها مسبوق بحركت خواهد بود پس مسبوق بزمان خواهند بود پس
حادث خواهند بود و شارح قوشجى گفته كه انچه مصنف اين را ذكر فرموده ظاهر است ليكن اين افاده
حدوث مركبات مينمايد باشخاصها واما انواع اين مركبات كه محفوظ اند بتعاقب اشخاص پس جايز است
كه قديم باشند وحكما گفته اند كه انواع متوالده قديم نيستند واما انواع متولده پس اجتماع قدم وحدوث
هر دو را دارند تا اينجا كلام قوشجى بود وبراو حديد اثر داد وارد است اول اينكه مراد مصنف اين است
اشخاص مركبات حادث اند زيرا كه از تركيب عناصر اشخاص حاصل ميشود نه انواع پس تامل كنيم دوم اينكه
انواع اگر وجود ندارند پس قدم ندارند و اگر وجود دارند لا محاله وجود ايشان در ضمن اشخاص خواهد بود چه
كلى طبيعى وجودش در ضمن وجود اشخاص است و نبودن اينكه اشخاص حادث شدند البته انواع حادث خواهد
بود زيرا كه انواع جزء اشخاص اند وقديم جزء حادث نمى شود سوم اينكه كلام حكما شاهد او نمى شود زيرا كه
حكما انواع را واجب العدم مينامند وشارح جايز العدم دانسته پس تامل كنيم چهارم اينكه دليل بر حدوث اجسام
عنقريب خواهد مذكور شد پس از اين مصنف اشاره فرموده بكيفيت تفاعل وبيان اين مطلب اين است كه
در امر عنصرى ماده و كيفيت و صورت است و ماده كه هرگز فاعل نمى شود و منفعل است زيرا كه شان او
انفعال و تاثر و قبول است نه فعل و نه تاثير و صورت منفعل نمى شود زيرا كه كارش تاثير وفعل است
و صورت فاعل نيست زيرا كه اب گرم چون متبرد نشد باب برد منكسر نشد حرارت و برودت و
كيفيت متوسطه در ميانه انها پيدا نشد و صورت منحفظه نيز نيست چنين معلوم شد كه كيفيت
فاعل است و جايز نيست كه منفعل نيز كيفيت باشد زيرا كه اگر چنين باشد پس اجتماع فعل و انفعال در جهة
واحده محال است و اگر على التعاقب باشد لازم ايد كه منفعل مغلوب غالب شود پس منفعل ماده
خواهد بود و محل انفعال ماده است اينكه استحاله اين است در كيفيت شود لهذا مصنف فرموده
فتفعل الكيفية في المادة فتنكسر صرافة كيفيتها پس بجا مياورد كيفيت در ماده

در ايراد وارد شارح قوشجى

وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج متن

فعل صورا ايشان كرده ميكند و مكسر ميكند صرافت كيفيت ماده را ايشان از اين اعتبار نموده اند در اين تفاعل
تصغير اجزاء عناصر را و تماس اينها را براى اينكه تاثير جسم بدون تماس ممكن نيست اگرچه تماس شرط در
تاثير اجسام نيست چنانكه شمس تسخين ميكند ارض را و مقناطيس جذب ميكند حديد را بدون مماسه
ليكن تفاعل براى حصول امتزاج نمى شود مگر بطريق مماسه پس هرچه تصغر اكثر است امتزاج اشد است
براينكه مماسه اتم است و اعتبار كرده اند اينكه اين تفاعل كه سبب مزاج است از عناصر اربعه بايد باشد
زيرا كه در هريك فائده است كه بدون اين امر كيفيت متوسط كه مسمى بمزاج است صورت پذير
نيست ولهذا مصنف فرموده وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج وحاصل ميشود در
نزد تفاعل كيفيتى كه متشابهه است در همه اجزاء متوسطه نيز ميباشد و اين كيفيت را مزاج گويند
ولهذا مركب از اب و تراب مترتب نمى شود براو اثار امزجه و مراد از تشابه اين است كه حاصل در
جزء از اجزاء مركبه يا بسيطه براى ممتزج مماثل باشد با انچه در ان حاصل در جزء ديگر را و مساوى با او باشد
در حقيقت نوعيه بدون تفاوت مگر بمحل تحديد كه جزء نارى مانند جزء مائى باشد در حرارت و برودت و
رطوبت و يبوست و همچنين است هوائى و ارضى و سبب اعتبار تشابه اين است كه اينجا مزاج معتبر
در حقيقت مزاج است زيرا كه اگر مختلف شود كيفيت در اجزاء ممتزج حقيقته و تشابه در حس
باشد براى شدت امتزاج كيفيات عنصريه كه با تو بر حاصل شود باشند پس فعل و انفعال حاصل نخواهد بود
و پيدا نمى شود كيفيت وحدانيه كه ممتزج مستعد شود براى فيضان صورتها از صور تركيبيه كه
بيان اشارت رفت و مراد از توسط اين است كه اقرب باشد بسوى هر يك از كيفيت متضاده
كه در مقابل واقع شده اند يعنى تسخين كند بالنسبة بسوى جزء بارد و تبريد كند بالنسبة بسوى
جزء حار همچنين است حال در رطوبت و يبوست و اما سبب اعتبار توسط پس براى احتراز
از انواع مزاج است مانند الوان و طعوم و روايح و مراد توسط مناسب باشد چنانكه شيخ رئيس در
اشارات بيان تصحيح كرده و مصنف در شرح اشارات گفته كه در وقتيكه حار مثلا

مع حفظ صور البسائط ثم تختلف الامزجة في الاعداد بسبب قربها وبعدها من الاعتدال

ده جزء باشند و باره و پنج جزء کیفیت متوسطه اقرب است بسوی حرارت از آن کیفیت که نسبت بسوی
برودت بر قدر نسبت ثمن و نصف بی کیفیت متوسطه دهم در اینجا علی الاطلاق نیست بلکه توسط تا
مراد است و چون شیخ رئیس در طبیعیات شفا از قومی نقل کرده که در صورت ترکیب عناصر خلع
صور نوعیه میکنند و صورت واحده اخذ میکنند که برای او همه کیفیات لا وحده است و این
سخن غلط است چه درین صورت مزاج حاصل نخواهد بود بلکه کون و فساد حاصل میشود زیرا که
خلع صور فساد است و تحصیل صورت واحده کون است بلکه مزاج باید که مزاج حاصل شود در
نزد بقای عناصر که متمیزات باشد پس مصنف بدین اشارت فرموده بقول خود مع حفظ صور
البسائط یا محفوظ بودن صورتهای اجزاء بسیطه

در اشاره بدان است که اختلاف مرکبات بحسب اجناس و انواع و فصول و منتهی الیها است و جز این نیست
بسبب اختلاف امزجه است که با امزجه مستعد میشوند مرکبات برای فیضان صورت از حضرت واهب
الصور جل قدره و بسوی این مصنف اشاره نموده بقول خود ثم تختلف الامزجة في الاعداد بسبب قربها
و بعدها من الاعتدال یعنی از این اختلاف پیدا میکنند مزاجها در اعداد برای فیضان صورت بحسب قرب و بعد آن
امزجه از اعتدال بیان این مطلب آنکه حکما گفته اند آنکه عناصر متعدده در زمانی که تصغیر یافتند و ممتزج
شدند و تفاعل کردند بکیفیات خود پس از آن استقرار یافتند بکیفیت وحدانیه پس از این کیفیت وحدانیه خواهند
بود و مناسبت پیدا میکنند آن عناصر برای استعداد آنها و مناسبت آنها آنکه افاضه کرده شود از مبدا بر آن عناصر
چیزیکه حفظ کند ترکیب آنها را و قهر کند آنها را بر اجتماع در مدتی زیرا که اگر چنین نباشد بنحو سرعت از
یکدیگر متفرق میشوند بمقتضی طبایع خود پس از این تصغیر عناصر و امتزاج آنها بر مراتب متفاوت است
و بسبب آن متفاوت میشود حال امزجه بسبب قرب و بعد بالنسبه بسوی اعتدال پس تفاوت پیدا میکند
حال آنها در استعداد و حدت که موجب آن است مناسبت بعد بی تفاوت پیدا میکند صوری که فائض میشوند
بر آنها میشود از روی کمال و نقصان و این مرکبات تامه که برای آنها صورتهای حافظه مر برای مرکب است

وان كان لكل نوع من المركبات مع عدم تناهيها بحسب الشخص طرف افراط او تفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع وهي تسعة

بر سه قسم است یا آنکه صاحب صورتها که برای او نفس نیست و آن را معدن گویند دوم صاحب صورتی
است که برای او نفس غاذیه و نامیه و مولده مثل است لیکن برای او حس و حرکت ارادیه نیست و آن را
نبات میخوانند سوم صاحب صورتی است که برای او است نفس غاذیه و نامیه و مولده و حس و حرکت
و متحرکه بالاراده و آن را حیوان میگویند و این صورتها اختلاف دارند در آثاری که صادر میشود از
حیوانات آنچه صادر میشود از نباتات بدون علکس و صادر میشود از نباتات آنچه صادر نمیشود از معدن تا
بدون علکس و انتهای این امزجه را نهایتی نیست زیرا که تراکیب ممکنه از عناصر اربعه را نهایتی نیست و بحسب هر
ترکیبی مزاجی است بحسب بقا و بر اجزاء آن مرکب که عناصر باشند و مصنف بدین اشارت فرموده بقول
خود مع عدم تناهیها بحسب الشخص بالنهایت نرسد گشتن آن امزجه بحسب شخص و ان کان لکل نوع من المرکبات
طرف افراط او تفریط اذا خرج عنهما لم یکن ذلک النوع وهی تسعة اگرچه برای هر یک نوع
از مرکبات دو طرف افراط و تفریط است اگر آن نوع از این دو طرف بیرون شود آن نوع نخواهد بود و
آن امزجه بحسب وقوع بر اعتدال و خروج از آن بر نه قسم است بیان این مطلب آنکه هر نوعی برای او مزاجی
است که مناسب است آثار او و خواص مطلوبه او از وی الیکن نیست حد معینی برای آن مزاج
که از آن تجاوز نکند بلکه این را نکند زیرا که افراد نوعی واحد مانند انسان همه برابر مزاج واحد نیستند که تساوی
در حرارت و سایر کیفیات داشته باشند چگونه چنین باشد و حال آنکه شخصی واحد تفاوت میکند
مزاج او در کیفیات متقابله بحسب اسنان مختلفه مثلا شیخ را مزاجی و شاب را مزاج دیگر و کهولت
را مزاج ثالث و صباوت را مزاج رابع و همچنین احالت صحت و مرض و هزال و سمن و نحو آنها بلکه هر
نوعی از مرکبات برای او مزاج خصوصی است برای او دو طرف افراط و تفریط که اگر آن مرکب از آن
تجاوز نمود هلاک خواهد شد لکن آن مزاج که واقع است در میان دو طرف مشتمل بر امزجه بغیر متناهیه
است و بنابر اعتبار امتداد دو هوی در میان دو طرف فرض میشود که آن را اعتدال مزاج خوانند بلی
مزاج بسیار محتمل است که در زیادت حرارت بسوی حد معینی رسد که از آن تجاوز نکند لیکن اگر حرارت

ازان حد تجاوز کند مزاج انسانی نخواهد بود بلکه مزاج نوعی دیگر میشود مانند اسد پس اگر چنانکه مزاج بر انسانی
حاصل نشود که مرتبه و انجانی محتمل است که نقصان حرارت بحدی رسد که اگر از انجا تجاوز کند مزاج انسانی نخواهد
بود بلکه مزاج نوعی دیگر میشود مانند ثعلب پس اگر برای انسان چنانکه مزاجی حاصل شد که خواهیم و مقادیر و کیفیات متضاده
در ممتزج اگر متکافیه بوده باشند ان را مزاج معتدل مینامند و الا پس ان را غیر معتدل میگویند اما خروج از اعتدال
در کیفیت بوده پس ان بر چهار قسم است خارج از اعتدال در حرارت تنها یا برودت تنها یا رطوبت تنها یا یبوست
تنها و اما خروج از اعتدال در دو کیفیت پس معلوم است که ان محکی نیست در متضادین بلکه باید یا در حرارت و یبوست
باشد و یا در حرارت و رطوبت و یا در برودت و رطوبت و یا در برودت و یبوست پس این نیز چهار قسم است و مجموع
انچه ذکر شد هشت قسم است و یک قسم معتدل حقیقی این نه قسم میشود و خلاف است در وجود معتدل حقیقی و کلام
شیخ رئیس در کتاب اشارات دال بر عدم وجود است چه او گفته که کمال انچه نزدیک است اقرب امزجه بسوی اعتدال
که امکان دارد مزاج انسان است و مصنف در شرح ان گفته که این سخن برای ان است که اعتدال حقیقی در
نزد او موجود نیست و استدلال کرده اند بر عدم وجود ان باینکه در صورت اعتدال اجزاء مترکبه متساوی خواهد بود
و در میل بسوی احیاز طبیعیه و ضعف قاسر ضعیف نتواند که بر اجتماع چه همه متساوی اند و برابر یکدیگر اند و طالب احیاز انند
داعی بر افتراق است بسوی احیاز طبیعیه پس قبل از حصول فعل و انفعال افتراق حاصل میشود زیرا که فعل و انفعال
مستدعی است که مدتی را زیرا که حرکت از کیفیتی بکیفیتی باید حاصل شود پس مزاج در ان اجزا حاصل نشود زیرا که
حاصل شدن مزاج موقوف است بر حصول ان حرکت و این دلیل تمام نیست چه احتمال ان دارد که مبدء واهب الصور
قسر کند ان اجزا را از متفرق شدن بسوی احیاز طبیعیه تا حاصل شود مزاج معتدل نادر الوجود است و این معتدل بتفسیر
مذکور معتدل حقیقی میشود و گاهی معتدل اطلاق میشود که از کمیات و کیفیات عناصر بقدری که لایق بحال ان است
باو اعطا شود و این را معتدل طبی میگویند و معتدل بنابر اول مشتق از تعادل است بمعنی تساوی و بنابر ثانی
از عدل در قسمت است و غیر معتدل بمعنی اخیر نیز بر هشت قسم میشود و بهمه اقسام بنابر معنی اخیر وجود دارد و بلا
و اختلاف است که مزاج حضرت خاتم الانبیاء صلوة الله علیه و آله المعصومین معتدل حقیقی بود یا نه

اگر معتدل حقیقی را موجود بدانیم پس ان معتدل حقیقی بود که اقرب از ان محکن نخواهد بود ولیکن سعد اعلبه داشته
چه قوه دراکه ان سرور بنحوی بوده که ~~اقرب از ان محکن نخواهد بود~~ جمیع علوم و معارف و تصور حقایق
اشیا کلاً و طرا در قوه دراکه ان شفیع مشفع روز یوم المحشر واضح و هویدا بود و دارا درک مزاج سودا
اشرف امزجه است و معلوم است که امزجه ائمه اثنی عشر و جناب صدیقه کبری همه ماخوذ از مزاج پیغمبر
بوده و همه اقرب باعتدال حقیقی بوده باشند بامزجه جمیع افراد انسان والله العالم

الفصل الثالث فی بقیة احکام الاجسام

فصل سوم در ذکر بقیه احکام اجسام است یعنی احکام عارضه
که عارض اجسام میشود من حیث الجسمیه و اما انچه از شارح قوشچی ظاهر میشود که فصل ثانی در اقسام اجسام بوده
و طرد الالباب بحث منحرج بذکر بعضی احکام اجسام و در این فصل بقیه احکام اجسام بیان میشود پس این سخن
از روی غفلت از او صادر شده است چه بحث در فصل سابق احکام اجسام بود لیکن مختص بنوعی از انواع اجسام
بود نه جسم من حیث الجسمیه مانند فلکیات و عنصریات و مکونات و در این فصل بیان میشود بقیه احکام اجسام من
حیث الجسمیه نه در ان حیثیت که مختص بنوعی خاص از اقسام اجسام باشد علاوه بر مصنف در فصل دوم
تکلف که این فصل در اقسام اجسام است پس تامل کن و در این فصل لوم چند مسئله مذکور میشود مسئله
اولی در وجوب تناهی ابعاد است یعنی بعد جسم متناهی است و مراد ببعد تحوی جسم است نه بعد موهوم و
مصنف اشاره فرموده باین مسئله بقول خود و تشترک الاجسام فی وجوب التناهی و در بعضی از نسخ بعد
از اجسام کلمه دالة یعنی همه اجسام در وجوب تناهی ابعاد شریک یکدیگر میباشند و تناهی و عدم بالذات عارض
کم باشند و بواسطه عارض بغیر او و حکما انها قایل بعدم تناهی ابعاد شده اند و براین قول رفته اند حکما
جالینوس از متقدمین و ابو البرکات از متاخرین ولیکن سایر حکما و متکلمین قایل شده اند بر تناهی
ابعاد و بران چند دلیل اقامه فرموده اند اول برهان تطبیق است بیان این مطلب انکه فرض
میکنیم خطی را که مبدء معین دارد و نهایت برای او نیست و فرض میکنیم خط دیگر که مبدء ان
بعد از ذراعی از خط اول باشد و در جانب دیگر غیر متناهی باشد پس تطبیق میکنیم حط ثانی
را بر خط اول یعنی اول ان را بر اول خط اول بمحاذات میکذاریم پس لابد است که

ابوالبرکات و فخر رازی

مسئله اولی در وجوب تناهی ابعاد

منقطع شود خط دوم و یک ذراع از اول باقی باشد و آن یعنی اگر جزئی باقی نماند و هر دو متصل یکدیگر
باشند لازم میاید که وی مثلا زائد و ناقص و آن محال است و چون خط ثانی تا از منقطع شد پس
خواهد متناهی بود و خط اول زاید است بر کل خط ثانی نه بمقدار متناهی که یک ذراع باشد پس خط اول
نیز متناهی خواهد شد زیرا که زاید بر متناهی بقدر متناهی باید متناهی باشد پس لازم تناهی امر و در خط
خطا با فرض تناهی [illegible] پس لازم آمد که اجتماع متقابلین در محل واحد شده باشد که عبارت از تناهی
و عدم تناهی باشد و آن محال است و مستلزم محال نیز محال است و بسوی این مطلب مصنف اشاره کرده
بقول خود لوجوب اتصاف ما فرض له مقدار به بعد تقاطعه مثلا مع فرض نقصان عنه لزوم
تناهی ابعاد و اجسام برای آن است که لازم میاید اینکه متصف باشد آنچه که فرض شده بود برای
آن چیز ضد تناهی که عدم تناهی باشد تا به تناهی یعنی لازم میاید که آنچه که مفروض عدم تناهی او است موصوف
شود به تناهی در وقت قیاس و نسبت آن چیزی را که فرض شده بود عدم تناهی آن بمثل یعنی
نسبت دادن شی غیر متناهی دیگر با فرض نقصان آن غیر متناهی که در اول فرض شده بود چنانچه بیان که
گذشت دلیل دوم برای تناهی ابعاد اجسام برهان حفظ نسبت است تقریرش اینکه هر زاویه که فرض
شود پس برای دو ضلع آن زاویه که کاهی [illegible] مثلث [illegible] است بعدی که
در میان آن دو ضلع است و آن نسبت محفوظ است بدرجه که آن دو ضلع امتداد پیدا کنند یعنی اگر آن
دو ضلع آنچه اگر ده ذراع امتداد پیدا کنند و بعد میان آن دو ضلع ضلع یک ذراع خواهد
باشد پس اگر بیست ذراع امتداد پیدا کنند پس بعد میان آن دو ذراع خواهد بود و اگر سی ذراع
امتداد پیدا کنند بعد میان آنها سه ذراع خواهد بود و هکذا و آن [illegible] حفظ نسبت است و شک
نیست که بعد میان دو ضلع متناهی است زیرا که محصور میان دو حاصر است که دو ضلع باشند پس در
زمانی که آن دو ضلع غیر متناهی روند لازم است که نسبت متناهی بغیر یعنی امتداد اول که
ده ذراع است در این فرض بسوی [illegible] که بعد باشد که یک ذراع بود چنانکه فرض آن بود
مانند نسبت غیر متناهی خواهد بود که ضلعین ذاهبین الی غیر النهایه باشند بسوی متناهی

که بعد ما بینهما باشد و این محال خلاف مفروض و مصنف به این برهان اشاره فرموده بقول خود و
فرضه ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب الاتصاف الثانية به ولزوم
تناهی ابعاد اجسام برای حفظ نسبت است میان دو ضلع زاویه و آنچه مشتمل اند دو ضلع بر آن چیز که
بعد ما بینهما باشد با وجوب اتصاف ثانی که ما اشتملا علیه باشد که عبارت از بعد است به نسبت
به تناهی تناهی و تناهی آن بعد بجهت محصور بودن میان دو حاصر است به تقریری که سابقا گذشت

والله العالم

مسئلة ده

در اختلاف اجسام و تماثل آنها است بدانکه متکلمانی که قائلند بترکب جسم از اجزاء لا یتجزی رفته
اند بسوی اینکه اجسام همه متماثلند یعنی متحدند در تمام حقیقه پس نار مانند آب است و فلک مانند
ارض است در ذات و حقیقه و این است و جز این نیست تمایز در میان اجسام بعوارض لازمه است
یا بعوارض مفارقه نه بامور مقومه ذاتیه و اشاعره اهل این مذهب را اختیار نموده و نظام
با ایشان مخالفت نموده است و رفته است به تخالف اجسام و اشاعره گمان کرده اند که این مسئله اصل
و قاعده است که مبتنی می شود بر آن بسیاری از قواعد اسلام مانند اثبات قادر مختار و بسیاری از
اصول نبوت و معاد پس بدرستیکه اختصاص هر جسم در این هنگام بصفات معینه آن لا بد است
اینکه برای مرجح مختاری باشد برای اینکه نسبت موجب بهمه یکسان است و چونکه جائز
است بر هر جسم آنچه جائز است بر آن دیگر مانند برد [illegible] و خرق و التیام [illegible] تا صحیح شود نحو از
آنچه نقل شده [illegible] از معجزات و احوال قیامت و اشاعره استدلال بر مذهب خود
وجه نموده اند اول اینکه اگر اجسام در انواع متساوی باشند التباس بعضی از اجسام به بعضی دیگر
می شود و اگر اجسام متماثل نه بودند باید در [illegible] وی در انواع التباس لازم نیاید
بجهت تخالف در ماهیت و جوابش آن است که این نیز در صورتی درست می شود که بغیر طریق
انواع حقائق اجسام برای حس معلوم باشد و این در محل منع است دوم اینکه همه

والحادّ والشفاف القسمة فيه يدل على الوحدة

اجسام در قبول همه اعراض تساوی دارند واین کاشف از آنست که همه در ماهیت اتحاد دارند
وسوالیش اینکه شاید استعداد قبول اعراض مختص ببعضی از اجزا باشد نه بعضی دیگر سوم اینکه اجسام
همه اشتراک دارند در حیز وجسم منع ندارد دیگر اینکه منوال حال در حیز است پس همه تساوی در ماهیت
دارند وسوالیش اینکه حصول در حیز حکمی از احکام جسم است نه اینکه حقیقت وذات جسم باشد و
اشاعره این اصل را مبتنی داشته اند بر اینکه اجزا جسم نیست مگر جواهر فرده وهمه جواهر فرده متماثل میباشند
که تصور میشود در انها اختلاف در حقیقت وصاحب اشراق از حکما رفته است بسوی تماثل اجسام در تمام ماهیت
ونفی کرده صور نوعیه جوهریه را وچون این مذهب در غایت ضعف است مصنف مستعد دلالت گشته
در دان ان را یعنی بلکه مذهب اشراقیین را وتماثل بر مذهب حکما که مراد اتحاد در حقیقت جسمیه است نه در تمام ماهیت
وحاصل که مذهب نظام را بر خلاف در حقیقت جسمیت پس غرض مصنف در کتاب تحقیق المحصل که هدی که
که دلالت میکند بر ماهیت جسم بر اختلاف اقوال در او در نزد هر قوم واحد است بدون اینکه قسمتی در کل واقع
شود واز اینجاست که همه اتفاق کرده اند بر تماثل جسم پس بدرستیکه مختلفات در زمانی جمع شوند در یک حد
واحدی در ان تقسیم خواهد بود وترقع شد ایراد که بدانکه است اینکه گفته میشود بان هر قسم جسم طبیعی وتعلیمی ونظام
میگوید نتحالف اجسام برای تحالف صورای انها داین موجب میشود تخالف انواع را شاید تخالف مفهوم
از قدر او نسوی این اشاره کرده مصنف بقول خود والحاد والحد والشفاف القسمة فيه يدل على الوحدة و
متحد بودن جسم ومتفق بودن قسمت در حد جسم دلالت بر وحدت اجسام میکند چنانکه تقریر نمود وشارح
قوشچی بان تحقیق میکند سوال وجواب باشتباه مصنف که استناد نموده وتعقل حال در نیست لکن برده برای
اینکه مراد مصنف را نفهمیده وگفته که مصنف تبهم توهم کرده که مراد تماثل اجسام اتحاد در ماهیت در
در مفهوم جسم اگرچه انواع مختلفه میباشند که مندرج در تحت جسم میباشند این حاصل کلام قوشچی بود و
این غلط است که از او صادر شده زیرا که مراد مصنف از اتفاق بر تماثل اتفاق در حقیقت جسمیت
است نه در تمام حقیقت زیرا که وحدت حد وعدم وقوع قسمت در حد دلالت ندارد که هر بهایی که

ایراد بر شارح قوشچی

ذکر شده ومصنف التفات نکرده بخلاف مخالف برای اشعار باینکه از مخالفان نظام متصوب است که
جمیعی مخالف نمایند ولذلک دعوای اتفاق کرده است در کتاب تحقیق المحصل ونظام استثنا کرده و
شارح مقاصد گفته که بعضی از افاضل حکما گفته است که توهم کرده ومرادش از بعضی افاضل حکما مصنف است
وتوهم او اینکه گفته که مراد تماثل اجسام اتحاد آنهاست در مفهوم جسم اگرچه اجسام انواع مختلفه میباشند
پس از ان شارح مقاصد گفته که منشا این توهم آنست دان است که عاقل بر خود بعضی این مذاهب که آب ونار
حقیقت واحده میباشند که مختلف میشوند مگر بعوارض مانند انسان نه بفصول ومنوعات مانند حیوان
وچگونه بدین مذهب عاقل میرود وان را اختیار میکند وحال اینکه شنیده نشد نزاعی در اینکه جسم جنس بعید
است تا اینجا کلام ملا سعد بود در شرح مقاصد ۳

در این است که اجسام باقی باشند در دو زمان واگر در زمان دو آنا فانا متجدد میشوند چنانکه اشاعره در
اعراض قائل بتجدد شده اند ونظام در این حکم مخالفت کرده ومصنف قول ببقاء را اختیار فرموده
گفته والضرورة قضت ببقائها وضرورت وبداهت حکم کرده ببقاء اجسام وشارح مقاصد این دلیل
را بدین وجه تقریر کرده که ما بالضرورت میدانیم که کتابهای ما ودابه ها وخانه ها ولباس ها بعینها همان باشند
که سابق بوده اند وان اینکه تغیر وتبدل در ذات واقع شده باشد مگر باشند بلکه اگر تغیری واقع شود
پس ان در عوارض و... است نه مثل اینکه حس مشاهده کند این اعتبار را که باقی میباشند تا اعراض
وارد شود باینکه جایز است اینکه بقاء بتجدد امثال باشد مانند اعراض پس از آن گفته که بعضی گمان کرده که
نظام بعدم بقاء اجسام مبتنی بر آن است که جسم در نزد او مجموع اعراض است واعراض باقی نمیمانند وسابق گذشت
که مذهب نظام آن نیست که جسم عرض است بلکه مذهب او آن است که مثل لون وطعم وروائح از اعراض اجسام
اجسام میباشند که قائم بنفس خود میباشند تا اینجا کلام شارح مقاصد بود وقوشچی از مصنف نقل کرده که
این نقل از نظام اعتقادی بر آن نیست پس بعضی گفته اند که نظام قائل است بانتساب اجسام بسوی مؤثر
در حال بقاء پس ناقلین چنین توهم کرده اند که او نفی بقاء اجسام نموده وشارح مقاصد گفته است که بعضی حمل
کرده اند کلام مصنف را بر بقاء بمعنی دوام واستثناء فناء والعدام بلکه مذهب اهل اجسام بسوی تعرض و

ویجوز خلوها عن الکیفیات الذوقیة والمرئیة والمشمومة ویجوز رؤیتها بشرط الضوء واللون وهو ضروری ما تتی

و اتفق است پس از این شارح مقاصد گفته که تو کاهی از کار که دعوای ضرورت منافات با این نحو دارد و ... اینکه مصنف تصریح بجواز آن کرده در بحث معاد ...

مسئله

چهارم در جواز خلو اجسام از بعضی از کیفیات محسوسه لهذا مصنف فرموده ویجوز خلوها عن الکیفیات الذوقیة والمرئیة والمشمومة وجائز است خالی بودن اجسام از کیفیات مذوقه که عبارت از طعوم باشند و از کیفیات مرئیه که الوان و اضواء باشند و از کیفیات مشمومه که روایح باشند زیرا که بعضی از اجسام خالی از این کیفیات میباشند زیرا که ما احساس باین کیفیات در بعض از اجسام مثل هوا نمینمائیم و عدم احساس در چیزی که از شان او آن است که محسوس شود بدون مانع اقتضا نفی تعلق احساس با دو می نماید والا تجویز سفسطه خواهد بود و از اشعری خلاف این حکم منقول است

مسئله

پنجم در این است که اجسام بذواتها مرئی می شوند یا نه پس حکما بر آن رفته اند که اجسام مرئی نشوند بلکه مرئی بالذات اولا و بالذات الوان و اضواء باشند که قائم بسطوح اجسام میباشند و اجسام مرئی بالعرض باشند و اگر چنین نه بود بایستی هوا دیده شود لیکن دیده نمیشود برای اینکه خالی از لون و ضوء است و چون الوان و اضواء اولا دیده می شوند پس از این عقل بمعاونت این احساس حکم میکند باینکه میان سطوح جواهری است ممتده در جهات که اجسام باشند پس اجسام ثانیا و بالعرض دیده می شوند و متکلمان رفته اند که اجسام بذواتها مرئی میشوند و مصنف همین را اختیار کرده و بر آن دعوای ضرورت کرده و فرموده ویجوز رؤیتها بشرط الضوء واللون و هو ضروری و جائز است رؤیت اجسام بشرط ضوء و لون و این از بدیهیات است و قولش بشرط الضوء واللون اشاره است بجواب حکما که استدلال بعدم رؤیت هوا نموده اند و حاصل جواب اینکه هوا اگر مرئی است بر این تقدیر که خالی بودن او از ضوء و الوان و رؤیت اجسام مشروط است بتکیف آن اجسام با لون و ضوء

مسئله

ششم در حدوث اجسام است و ملیون برآن رفته اند و از اهل توحید هیچکس در این خلاف کرده اند و از غیر اهل توحید طائفه دهریه مخالفت کرده اند و ایشان جماعتی

باشند

باشند که منسوب بدهر میباشند برای اینکه حوادث یومیه را بدهر نسبت میدهند چنانچه آیه شریفه وما یهلکنا الا الدهر بران گواه است و دهریه مبالغه در آن دارند بحدیکه بعضی گمان کرده اند که بجز دهر صانعی نیست و تفصیل مذهب حکما این است که اجسام فلکیه در نزد ایشان قدیم است چه بمواد و چه بصور و چه باعراض از ضوء و شکل و اصل حرکت و عنصریات نیز قدیم میباشند و بمواد خود شان نه بصور خود شان نه بصور خود شان مگر بحسب جنس بانی معنی که همیشه یک عنصری قدیم بود و قدما بران رفته اند حکما بران رفته اند که اجسام قدیم باشند بذوات خود شان نه بصفات خود شان و اختلاف کرده اند در آن ذوات که ادعای قدم آن دارند که آیا او جسم است یا جسم نیست و هر بر فرض جسمیت آیا همه عناصر اربعه است و یا یکی از آنها است و بواسطه از آن حادث شده اند بتلطیف و یا بتکثیف و اسما از ذاتها مرتفع از آنجا جسم است و یا جوهری است بغیر عناصر که از آن احداث عناصر و سموات شده است یا اجسام صغار صلبه باشند که قبول انقسام نمیکنند مگر بحسب وهم و بر فرض عدم جسمیت پس بعضی گفته اند که نور و ظلمت است که عالم از امتزاج ایشان حاصل شده است و بعضی گفته اند که نفس و هیولا است است که تعلق گرفته است آن نفس بآن هیولا پس کائنات حادث شدند و بعضی گفته اند که وحدات است که متحیز شده است پس نقطه شده اند و نقطه جمع شدند پس خط حاصل شد و خطوط جمع شدند پس سطح شدند و سطوح جمع شدند پس جسم شدند و این تفصیل چیزی است که تفتازانی در شرح مقاصد از کتب امام فخر رازی در بیان مذاهب ذکر کرده و لیکن از آنجا گفته که ظاهر اینکه اینها رموز و اشارات میباشند چنانکه داب متقدمین از حکما بوده است و مصنف حدوث اجسام را اختیار فرموده والاجسام کلها حادثة اجسام همه آنها حادث میباشند و باید دانست که مراد از حدوث مسبوق بعدم است و همین است مراد بحدوث زمانی پس بدانکه وجود اگر مسبوق بغیر باشد پس آن را حادث ذاتی خوانند والا آن را قدیم

در منع حدوث زمانی و قدم زمانی

ذاتی دانند واگر وجه مسبوق بعدم باشد پس آنرا حادث زمانی نامند واگر نه پس آنرا قدیم زمانی گویند و
نیست مراد بحدوث زمانی اینکه مسبوق بعدم زمانی باشد یعنی عدمیکه واقع در زمان است زیراکه در امور عامه
گذشت که زمان معتبر در حدوث و قدم نیست والا تسلسل لازم آید زیراکه نقل کلام در آن زمان میکنیم که عدم در آن
واقع شده وهکذا واین تسلسل است پس اگر گویند که نزاع میان متکلمین و حکما در این صورت لفظی خواهد بود
زیراکه حکما نیز قائلند بمسبوقیت عالم بعدم سبق ذاتی پس عالم در نزد حکما نیز حادث زمانی خواهد بود بجهت
عدم اعتبار زمان در حدوث زمانی جواب گوئیم که بلکه نزاع در میان حکما و متکلمین باقی خواهد بود زیراکه عالم در
نزد متکلمین مسبوق است بعدم مسبوقیت بعدیه که سابق با مسبوق با هم جمع نمیشوند واین سبق منحصر است نیست
در نزد ایشان در زمان و نه در اجزاء زمان و در نزد حکما مسبوق است بعدم بسبق که جمع میشود سابق با مسبوق
مانند سبق تعلیل وسبق بطبع وسبق بمعنی اول منحصر است در اجزاء زمان است و در زمان است بعبر حی
واز اینجاست که منع مینمایند مسبوقیت عالم را بعدم باین سبق برای استلزام زمان در نزد ایشان پس لازم می‌آید
که قبل از عالم زمان باشد واین محال است واز اینجهت متکلمین بزمان مقدر موهوم قائل شده اند پس لازم آمد ایشانرا
زمان وهمی افتاده وجمیع شبهات قدم بالکلیه برایشان اوضح متوجه است وچون منع قدم و حدوث ذاتی
وزمانی را دانستی پس بدانکه مراد مصنف از حدوث حدوث زمانی است وعمده آنچه قائلین بحدوث بآن
متمسک شده اند در حدوث اجسام همین است که مصنف بدان متمسک شده وتقریرش آن است که اجسام خالی
نیستند از جزئیات متناهیه وهرچه خالی نیست از جزئیات متناهیه حادث است پس اجسام همه حادث
اند اما صغری پس آن چیزیست که مصنف اشاره بآن فرموده بقول خود لعدم انفکاکها من جزئیات متناهیة
حادثة حدوث اجسام برای متمسک وجدانه بجهت اجسام است از جزئیات متناهیه حادثه وبیان این
صغری بدو وجه است یکی از آن دو وجه آن است که اجسام خالی از اعراض نیستند بضرورت واعراض همه
حادث اند برای آنکه در دو زمان باقی نمانند چنانکه مذهب اشعری است وچون این وجه که عدم بقاء
عرض در دو زمان باشد مرضی در نزد مصنف نبود اعراض کرد مصنف از این وجه وتمسک جست بوجه

دوم

دوم وآن این است که جسم خالی نیست از حرکت وسکون زیراکه هرجسم برای او وضعی است وموضعی است
پس اگر منتقل از یک وضع وموضع شود آنرا متحرک گویند والا آنرا ساکن میگویند وهرجزئی از جزئیات
حرکت وسکون حادث است زیراکه زمان معتبر است در مفهوم هریک از حرکت وسکون وزمان قبول
قسمت میکند بسوی اجزائی که هریک از آنها جمع نمیشوند در زمان پس هریک از جزئیات حرکت وسکون
~~وزمان قبول قسمت میکند بسوی اجزائی که هریک از آنها جمع~~ نیز باید که چنین باشند پس هرحرکتی مثلا
قابل قسمت است بسوی اجزائی که هریک از آنها حرکت هستند پس هرحرکتی مسبوق است بحرکت دیگر و یا
سکون یا بحرکت دیگر بهمین نهج مذکور وتقریر اخصر واوضح آنکه حرکت مقتضی مسبوقیت بغیر است
زیراکه حرکت انتقال است از حالی بحالی وانتقال از حالتی بحالت دیگر لابد است آنکه مسبوق باشد
بحصول حالت منتقل عنها واین سبق زمانی است که جمع نمیشود در آن سابق بمسبوق را ومسبوق بغیر به
سبق زمانی مسبوق بعدم است زیراکه منع عدم مجامعت سابق با مسبوق را آن است که سابق یافت نشود
سابق بدون آنکه مسبوق یافت نشود ومسبوقیت بعدم همان معنی حدوث ودراین مقام است وبسوی
این وجه اشاره فرموده مصنف بقول خود فانها لا تخلو عن الحرکة والسکون وکل منهما حادث وهو ظاهر پس
بدرستیکه اجسام خالی از حرکت وسکون نیستند وهریک از حرکت وسکون حادث میباشند واین مرحله ظاهر
است ومراد ضمیر کل منهما جزئیات حرکت وسکون است بقرینه قول سابق جزئیات متناهیه ومراد
از حکم بحدوث آن جزئی است که در سابق مذکور شد که لاجرم مسبوق بجزئی دیگر است یا از نوع آن یا از
مقابل آن وقول مصنف وهو ظاهر دلیل دیگر است بر اراده حدوث هرجزئی از جزئیات حرکت وسکون
زیراکه همین ظاهر است نه حدوث ماهیت حرکت وسکون والا پس ظاهر نبود در حدوث ماهیت حرکت
وسکون بعد از ظاهر تطبیق بسوی آنکه تمسک کند به تناهی جزئیات آنها وآنرا محقق زیاد
به برهان تطبیق تمام کند اگر گویند که این دلیل بر فرض تسلیم دلالت بر تناهی جزئیات حرکت وسکون
دارد نه دلالت بر حدوث ماهیت حرکت وسکون داشته باشد پس محتمل است که ماهیت حرکت وسکون
قدیم باشند ومحفوظ باشند بتعاقب جزئیات وافراد حادثه جواب گوئیم که ماهیتی خارج بر دو قسم است

بر دو قسم است یکی آنکه مسبوق نباشد بعدم خارجی پس آن را ازلی گویند وبرای او ابتدا نیست
دوم آنکه مسبوق بعدم خارجی باشد پس باید برای او ابتدائی در خارج باشد مثل وجودات خارجیه
برای حوادث یومیه وغیره وعدم نیز باین دو قسم منقسم میشود که عدم ازلی آنست که ابتدائی برای
او نباشد وغیر ازلی وچون منقسم باین دو قسم شد پس بعد از تسلیم آنکه جزئیات وافراد حرکت
وسکون ازلی نیستند پس لازم میاید حدوث وعدم ازلی [illegible] بجهت حرکت نیز چه بجهت حرکت
را نیز الی افراد فرد دیگری نیست وفرض تناهی وبدایت در کلی الی افراد است پس اگر
الی افراد حادث باشند وبجهت حرکت قدیم باشد لازم میاید که بجهت حرکت در ازل
موجود باشد بدون وجود فردی والی محال است چه وجود کلی منوط بوجود افراد است
واما بیان تناهی جزئیات حرکت وسکون پس مصنف بدان اشارت فرموده بقول خود
واما تناهی جزئیاتهما فلان وجود ما لا یتناهی محال للتطبیق علی ما مر واما تناهی
جزئیات حرکت وسکون پس برای آن است که وجود ما لا یتناهی محال است بواسطه برهان
تطبیق بر آن نهج که در امور عامه گذشت وآن برهان آنست که اگر ابتدا کرده است در هر جزئی
که او [illegible] تناهی آن امر شده بیانش بنحو اجمالی لا الی است که فرض میکنیم از مبدئی معاشی سلسله غیر
متناهیه را چه در طرف ماضی وجود باشند وچه در طرف استقبال پس جدا میکنیم عدد معینی
را از آن سلسله وما بقی را هم سلسله فرض میکنیم پس تطبیق میکنیم این دو جمله را بیکدیگر یعنی جزء
اول ناقص را بر جزء اول زائد وجزء ثانی را بر جزء ثانی وهکذا الی آخر در مقابل هر جزء
از سلسله تامه جزئی از سلسله ناقصه اتفاق افتاده پس لازم میاید تساوی میان زائد وناقص
وتساوی میان کل وجزء والی محال است واگر در مقابل هر جزئی از زائده جزئی از ناقص اتفاق
نیفتاده پس الی [illegible] متصور نشود مگر آنکه یافت شود جزئی از سلسله تامه که در مقابل او جزئی از
ناقصه نباشد پس لازم میاید تناهی ناقصه بالضرورة ولازم میاید تناهی زائده نیز زیرا که
تامه زیادتی ندارد بر ناقصه مگر بمقدار متناهی متناهی است دلیل دیگر بر تناهی جزئیات حرکت

ولکن

از ابطال

برهان تضایف

ولکن برهان تضایف است بیان آن آنکه هریک از آحاد سلسله چه مترتب باشند از علل ومعلولات
وچه از وجودات متعاقبه باشند الی ما لا نهایة له متصف خواهند بود بدو وصف که متقابل
یکدیگر شد یعنی تضایف که عبارت از سابقیت بر ما بعد باشد ومسبوقیت از ما قبل
مگر بکر معلول اخیر وحادث یومی چه هریک از آنها مسبوق محض میباشند وسابق بر چیزی
نیستند ومتضایفان باید متکافئان وبرابر یکدیگر باشند بنحوی که عدد احدهما مساوی
با عدد آن دیگر باشد پس اگر متناهی نشود سلسله از جانب دیگر واجب خواهد بود که عدد
مسبوق از این حیث که مسبوق است ازید از عدد سابق باشد از این حیث که سابق است واین
محال است برای وجوب تکافؤ پس واجب است که منقطع شود ناقص که عدد سابق است تا
سابق محض پیدا شود که مسبوق بچیزی نباشد ولکن تکافؤ حاصل شود پس واجب است انقطاع
زائد نیز که عدد مسبوق باشد زیرا که زیادتی او نبود مگر بواحد وزائد بر متناهی بقدر
متناهی متناهی است بالضرورة وهمین مطلوب بود وچون در امور عامه هم ذکر
برهان تضایف کرده بود لهذا مصنف اشاره بدان فرمود بقول خود ولوصف
کل حادث بالاضافتین المتقابلتین ویجب زیادة المتصف باحدیهما من حیث هو
کذلک علی المتصف بالاخری فینقطع الناقص والزائد ایضا وجهة وصف هر حادثی
بدو اضافه که متقابل یکدیگر باشند مانند علیت ومعلولیت وسابقیت ومسبوقیت
و واجب است زیادتی متصف بیکی از آن دو اضافه از این حیث که متصف بیکی از آنها
است بر متصف بآن دیگر پس منقطع میشود ناقص وزائد نیز وهر دو متناهی میشوند
چنانکه گذشت وچون مصنف در حدوث اجسام وبیان ترتیب داده بود تا بجائی
در مقام بیان صغری بود الکون [illegible] ذکر کرده شد وفرمود والضرورة قضت
بحدوث ما لا ینفک عن الحوادث المتناهیة ودر بعضی از نسخ بدل الحوادث
المتناهیة بدون الف ولام است یعنی ضرورت عقلیه حاکم است بحادث بودن

فالاجسام حادثة وهو المطلوب ولما استحال قیام العرض الا بمحل ثبت حدوثها ایضا

چیزی که منفک از حوادث متناهیه نیست زیرا که حوادث متناهیه متعاقبه برای انها مطلق اول است و ان اجزی که منفک از این حوادث نیست قبل از ان اول موجود نمیشود والا باید که منفک از انجمیع حوادث بتمامها باشد و در وقتی که قبل از اول باشد نشود پس شک او حادث خواهد بود و چون صغری و کبری هر دو را اثبات کرد الکون نتیجه را ذکر کرد فرمود بقوله فالاجسام حادثة وهو المطلوب پس همه اجسام حادث خواهند بود و مطلب هم همین بود و چون از این دلیل حدوث اجسام ثابت شد نه حدوث اعراض پس مصنف اشاره بحدوث اعراض فرمود بقوله ولما استحال قیام الاعراض الا بمحل ثبت حدوثها ایضا و چون محال است قیام اعراض بر اجسام زیرا که عرض بدون موضوع موجود نمیشود و مصنف قائل بمجردی هم نیست پس بعد از انکه موضوع ~~موجود نمیشود~~ و مصنف اعراض که اجسام باشند حدوث انها ثابت شد پس ثابت شد حدوث اعراض نیز با انکه حدوث همه عالم ثابت باشد زیرا که مصنف قایل به مجردات نیست و نفی نیز حدوث ان بعد از این میاید و چون مصنف از دلیل حدوث عالم اجسام فارغ شد شروع نمود بذکر شبهات قدم عالم و اقوی ادله ایشان بر قدم عالم چهار امر است و همه انها مندفع است بر انکه حدوث بمعنی مسبوقیت بعدم مقدار زمان موهوم باشد چنانکه از روضات متکلمین است شبهه اولی انکه عالم اگر حادث باشد در وقتیکه جزو از زمان موهوم است خواهد مسبوق بود با جزاء وهمیه غیر متناهیه چنانکه مذهب متکلمین است با انکه نسبت وی است نسبت بجمیع اجزاء زمان واهی بغیر حدوث این اجسام پس لازم اید تخصیص بلا مخصص و ترجیح بلا مرجح و این بالضروره محال است و بعبارة اخری اجسام اگر حادث باشند بایست حدوث ان موقوف باشد بر امریکه حادث باشد که مختص بوقت حدوث ان اجسام باشد زیرا که اگر موقوف بر امری نباشد لازم میاید ترجیح بلا مرجح زیرا که اختصاص حدوث اجسام بان وقت نه ماعدای ان وقت از اوقات بایست وی نسبت ان اجسام بجمیع اوقات تخصیص بلا مخصص خواهد بود و همچنین این سخن جاری است در ان امر حادث و اختصاص ان وقت بعینه چنانکه در حادث اول جاری بود

و در اثبات حدوث اعراض

و در ادله قائلین به قدم عالم

بل اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت

و تسلسل لازم میاید پس مصنف از این شبهه جواب داد بقوله بل اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت بلکه مختص است حدوث بوقتی که مفروض و مقدر برای او است زیرا که قبل از ان وقت وقتی نیست نه وقت موجودی است و این ظاهر است و نه وقت مفروض زیرا که حدوث مستلزم وقت و زمان نمیباید چنانکه گذشت و تعبیر مصنف بوقت در قولش بوقته از باب مسامحه و توسع و ضیق عبارت است و تمثیل است زیرا که حدوث عالم در وقت نیست بجهت انکه وقت فرعی است بر وجود عالم و متاخر از ان است پس ممکن نیست انکه وجود عالم و حدوث ان در وقت باشد و شارح قوشجی باین تقریر تحو تقریر کرده که اختصاص حدوث اجسام بوقت حدوث نه بسوای ان از اوقات بجهت این است که وقتی قبل از ان نیست پس لازم نمیاید ترجیح بلا مرجح زیرا که ان اوقات که در انها مطالبه ترجیح میشود معدوم میباشند زیرا که زمان در انجا موهوم است و وجودی برای او نیست مگر با اول وجود عالم و امتیازی نیست میان اجزاء وهمیه مگر بمجرد توهم پس طلب ترجیح در ان اجزاء برای وقوع اثر از جمله احکام وهمیه است در امور فرضیه صرفه و چنین چیزی اصلا مقبول نیست تا اینجا کلام قوشجی بود و این کلام مبنی است بر عدم تقدیر لکن بر سبیل توهم و اجزاء ان نیز وهمیه باشند پس صحیح نیست طلب ترجیح در انها و این مطابق مشهور از جمهور است و لکن منع صحیح ندارد زیرا که منع برای واهمیت زمان نیست بجهت انکه تقدیر اگر در خارج باشد پس وجه بیان امر قابل ان موجود باشد زیرا که صحیح نیست که تقدیر و تجزی در ان دفع شود و اگر این تقدیر در خارج نباشد پس توهم تقدیر در این مانند توهم تقدیر است در انچه که بالای سطح محدب از فلک اعظم است زد انکار هم ذیب وهم پس اگر صحیح باشد در انجا که گفته شود انکه مکان موهوم است همچنان صحیح است در اینجا که گفته شود انکه در اینجا زمان موهوم است والا فلا شبهه دوم ان است که وجود اجسام جایز نیست که مختار باشد زیرا که مختار کاری نمیکند مگر انکه برای او غایتی مرجحه باشد زیرا که مختار ان است که صحیح باشد از او فعل و ترک پس باید بقصد و میل کاری کند پس اختیار نمیکند ایجاد شیء را مگر در وقتیکه بالنسبه باو ایجاد و ترجیح بر ترک داشته باشد پس ان وقت ایجاد بالنسبه باو و اولی از ترک خواهد

و در تجویز ترجیح

وقت

خواهد بود پس ایجاد و تحصیل آن اولویت خواهد بود و موجد مستقل خواهد بود بآن اولویت پس لازم
می‌آید که موجد مستکمل بغیر باشد و این محال است پس موجد موجب واجب الوجود است چنانکه
انشاء الله تعالی در الهیات خواهد آمد پس لازم آید که موجد موجب باشد نه مختار و فاعل موجب
لازم است که اثر آن قدیم باشد بجهت امتناع تخلف اثر از موثر تام و جواب این شبهه از چند وجه
است اول آنکه ما مسلم نداریم که مختار نمی‌کند فعل را مگر برای غایت مرجحه و مصنف اشاره بدین
فرموده بقول خود بل المختار یرجح احد مقدوریه علی الاخر لا لمرجح لا لمرجح عند بعضهم یعنی که مختار ترجیح
می‌دهد یکی از دو مقدور خود را بر آن دیگر نه بواسطه امر مرجح در نزد بعضی از متکلمین که اشعری باشد پس ممتنع در
نزد اشعری ترجح بلا مرجح است نه ترجیح بلا مرجح و از اینجاست که می‌گویند آنکه افعال الله تعالی معلل باغراض
نخواهد بود با آنکه فاعل بقصد و اختیار است و تمسک جسته‌اند برای این مدعا بدو قدح آب که در نزد عطشان باشد
پس یکی را اختیار کرد و میان آن دو بدون ترجیح و همچنین [illegible] و طریقی هارب از سبع [illegible]
در جمیع جهات که متصور شود در جهات ترجیح و فرق گذاشته‌اند میان ترجیح بلا مرجح و ترجح بلا مرجح و گفته
اند که ترجح احداث [illegible] بدون سبب مرجح از خارج ضروری البطلان است و اما آنچه در باب اثبات صانع
خواهد آمد و اما ترجیح بلا مرجح پس آن محال نیست بلکه موثر در آن ماهی که مختار باشد پس او ترجیح می‌دهد باراده
خود مقدور را برای که می‌خواهد جواب دوم از این شبهه آنکه ما مسلم نداریم که غایت ~~زاید بر ذات~~ اوست
زاید بر ذات اوست تا لازم بیاید استکمال بغیر بلکه ذاتش غایت ایجاد است در نزد محققین جواب
سوم آنکه بر فرض تسلیم آنکه غایت ایجاد امری زاید بر ذات اوست پس ما مسلم نداریم که غایت برای
او و راجع بسوی او باشد تا لازم آید استکمال بآن غایت بلکه آن غایت برای غیر اوست در نزد
معتزله که افعال را معلل باغراض می‌دانند اما آن اغراض را راجع می‌دانند بسوی عباد چنانکه بیاید
جواب چهارم آنکه بعضی گفته‌اند که بر فرض تسلیم موجب بودن فاعل بآن معنی که مختار حکیم است
لازم نمی‌آید قدم اثر و تخلف الوقت لازم می‌آید که حدوث بمعنی مسبوقیت بعدم متعذر باشد
تا ممکن شود فرض حدوث اثر در جزئی از اجزای آن و اما آنکه بمعنی مسبوقیت بعدم مطلق باشد

چنانکه

چنانکه گذشت پس چنین نخواهد بود و قول مصنف عند بعضهم اشاره است بآنکه این جواب مرضی
در نزد مصنف نیست بلکه جواب مرضی در نزد مصنف آن است که مرجح علم بالاصلح است که عین
ذات حق است و مراد بالاصلح اصلح بمخلوق است پس لازم نیاید استکمال موجد بامر زاید بر
ذات شبهه سوم آنکه جسم مرکب است از ماده و صورت و ماده اگر حادث باشد محتاج خواهد بود
بماده دیگر زیرا که ثابت است که هر حادثی محتاج بماده است و محال است حدوث بغیر ماده پس آن
ماده نیز حاجت دارد بماده دیگر و همچنین پس تسلسل لازم آید و تسلسل که باطل است پس باید ماده قدیم باشد و حال آنکه در موضع او
ثابت شده ممتنع است انفکاک ماده از صورت و ماده با صورت ما جسمیت پس ثابت شد قدم جسم [illegible] حادث است و
حوادث [illegible] شبهه آن چیزی است که مصنف [illegible] اشاره کرده است بقول خود والمادة مستغنیة ماده مراد از جسم نیست
چنانکه گذشت در مصنف [illegible] و بقیه جواب [illegible] اگر [illegible] را تسلیم [illegible] مسلم نداریم که آن ماده باید
قدیمه باشد و آنچه شاه ذکر کرده [illegible] از امتناع حدوث لاعن ماده تمام می‌شود در حدوث بمعنی مسبوقیت بعدم زمانی حالیکه حال در
حوادث زمانیه چنین است و اما در حدوث بمعنی متنازع فیه که مسبوقیت بعدم باشد چنانکه سابقاً اشاره
بدان رفت پس چنین نخواهد بود شبهه چهارم آنکه قدم زمان است و تقریر آن آن است که
زمان اگر حادث باشد باید عدم او قبل از وجود او باشد قبلیتی که جمع نشود قبل آن با آن بعد قبلیت
بعد را و هر قبلیتی که چنین باشد پس آن زمانی خواهد بود پس لازم می‌آید که قبل از زمان زمانی
باشد که آن زمان عدم اوست و این محال است زیرا که لازم دارد که زمان موجود باشد در حینی که
معدوم است و این خلاف مفروض است و در وقتیکه زمان قدیم شد پس حرکتی که مقدار زمان است
لازم قدیم خواهد بود پس جسمی که محل حرکت است قدیم خواهد بود و جواب از این آن است که متکلمین
قبول نمی‌کنند که زمان موجود است تا حادث باشد یا قدیم باشد بلکه آن را امر موهوم
می‌دانند و بر فرض تسلیم وجود زمان جواب شبهه آن چیزی است که مصنف بدان اشارت کرده
بقول خود والقبلیة لا تستدعی زمانا و قبلیت [illegible] زمان [illegible] اجزای
زمان بعضی بر بعضی مقدم باشند و تقدم [illegible] بر [illegible] الفصل الرابع فی الجواهر المجردة

فصل چهارم در جواهر مجرده است که مفارقه از ماده میباشند و سابق گذشت که جواهر که جواهر
مجرده بر دو قسم باشند یکی عقل و دیگری نفس پس درین فصل چند مسئله ذکر میشود مسئله
اول در اینکه مصنف تضعیف و تزییف آن چیزی است که بدان استدلال کرده اند در اثبات عقل
اثبات و نفی آن توقف کرده اند فلذا فرموده اما العقل فلم یثبت دلیل علی امتناعه اما

در اثبات عقل و نفی آن

عقل که یکی از جواهر مجرده است پس ثابت نشد دلیلی بر امتناع وجود آن و اما آن دلیلی که بر امتناع
عقل اقامه کرده اند که اگر عقل ثابت شود باید شریک باشد باری تعالی را در تجرد و لازم میآید
که ذات حضرت باری تعالی مرکب باشد از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز و این محال است پس این
دلیل فاسد است زیرا که تجرد از جمله عوارض است و مشارکت در عوارض سیما در سلوب و اضافات
لازم ندارد ترکیب را در ذات و ادله وجوده مدخوله و ادله که دلالت بر وجود عقل میکنند
محل خدشه است و شبهاتی عقل که حکما باشند استدلال کرده اند بر وجود عقل بچند وجه که مصنف
رضی الله عنه تضعیف فرموده الاول دلیل اول برای اثبات عقل اینکه واجب است که صادر
اول واسطه باشد در ایجاد دیگری پس باید مستقل باشد بوجود و تاثیر و ممکنی بر دو قسم است جوهر و عرض
و جوهر بر پنج قسم است جسم و هیولا و صورت و نفس و عقل و ممکن نیست اینکه صادر اول
جسم باشد چه او مرکب است از ماده و صورت پس ممکن نیست صدور اش از واحد حقیقی در دفعه
اول چه واحد حقیقی از او جز یک امر صادر نخواهد شد و صورت و نفس هم ممکن نیست که
صادر اول باشند زیرا که هر یک در تاثیر مشروط است بماده متاخره از او و اما صورت
صورت برای آنکه تاثیرش موقوف است بر تشخص او و تشخص موقوف است بر ماده است پس چگونه
میشود که صورة سابق در وجود باشد و حال آنکه تاثیرش مشروط است بماده متاخره و
سبق در وجود صورت برای آن است که تاثیر در وجود نماید پس باید ماده سبقت بر او
داشته باشد تا بتواند تاثیر کند و حال آنکه فرض لحوق ماده شد و اما نفس برای آنکه تاثیر
او مشروط بوصف آلات جسمانیه است پس باید آلات جسمانیه سابق در وجود باشد و فرض ام

ممنوع انه

ممنوع انه که معلول اول باشد زیرا که موضوع مشروط است وجود آن بوجود موضوع پس اگر عرض معلول
اول باشد باید سابق باشد بر موضوع خود و حال آنکه وجودش مشروط بموضوع است پس لازم میآید
که مشروط در وجود با شرط سابق بر آن امر باشد و ماده نیز ممکن نیست که معلول اول باشد زیرا که
ماده صلاحیت تاثیر را ندارد چه او قابل صرف است و معلول اول باید باشد باید مؤثر در ما
تحت خود باشد پس منحصر شد که معلول اول عقل باشد زیرا که مانع در وجود و تاثیرش متحقق
نیست متصور نمیشود و مصنف اشاره باین دلیل فرموده بقول خود مثل کقولهم الواحد لا یصدر
عنه امران مثل قول مثبتی عقل که گفته اند یک چیز از او دو امر صادر نمیشود و این اشاره است
بسوی اینکه معلول اول نمیتواند که جسم باشد بجهت آنکه او جسم مرکب از دو امر است که هیولا
و صورت باشد والاسبق لمشروطا باللاحق فی تاثیره و سبق نیست در وجود یعنی معلول نمیتواند
نبود چیزی که در تاثیر مشروط باشد بر لاحق و متاخر از او است و این اشاره بنفی معلول بعدی
صورت و نفس است چه صورت در تاثیر مشروط است بتشخص است که مشروط بماده است و ماده متاخر
از او است و نفس نیز در تاثیر محتاج بالات است که متاخر از نفس میباشند و وجه تاخر ماده و آلات
آن است که صادر اول صورت یا نفس است پس ماده و آلات موخر اند با آنکه تاثیر بدون ایشان
نمیشود و تقریری که گذشت او بسوده عطف بر قول مصنف تاثیره یعنی معلول اول باید
سابق در وجود باشد و سبق ممکن نیست برای چیزی که مشروط است وجود او بامر لاحق
متاخر و این کلام اشاره است بنفی معلول اول بودن عرض چه وجود عرض موقوف است بر وجود
موضوع و فرض آنکه موضوع لاحق و متاخر است بجهت آنکه عرض معلول اول است پس باید سابق
بر در وجود باشد و این ممکن نیست ~~و الا لما~~ انتفی اصلا و الا انتفی صلاحیة التاثیر عنه
اگر این یعنی اشاره بنفی معلول اول بودن ماده است یعنی اگر ماده معلول اول باشد باید او علت
ما تحت خود باشد و باید منتفی نباشد صلاحیت تاثیر در ایجاد ما تحت از او و ماده
که صلاحیت تاثیر ندارد بلکه قابل صرف است چنانکه گذشت و تذکیر ضمیر در عنه با آنکه

ماده بر تذکیر و واو تانیث دارد برای ان است که ماده تاویل بمحل میشود یا باعتبار وصف ماده است
بمذکری که ان معلول اول باشد و در بعضی از نسخ ماتی ولا لما انتفت دارد با سقاط همزه و
لفظ الا ندارد و این احسن است پس عطف بر شرط میشود ای لاتبق لما انتفت الخ و چون
مصنف فارغ شد از ذکر دلیل اول که بر اثبات عقل اشاره نمود بجواب این
دلیل بقوله لانا الموثر مختار بر انکه موثر مختار است نه این دلیل بنابر موجب بودن باری تعالی
تمام میشود نه مختار بودنش و حاصل جواب انکه مختار اراده اش ~~بتعلقات اراده اش متعدد است~~
اثر متعدد است بتعلقات اراده اش متعدد است و بر فرض تسلیم انکه موجب بودنش میتوان گفت
که برای او حیثیات متعدده است مثل وجود مطلق که عارض وجود خاص میشود و مثل وجوب و این
حیثیات اگرچه امور اعتباریه میباشند لکن جایز است که شروط تاثیر باشند و بر فرض تسلیم انکه دا
صادر نشود از او مگر واحد در محل منع است و تحلیل در امور اعتباریه است و بر فرض تسلیم ترکیب جسم از
هیولی و صورت مسلم نیست چنانکه گذشت و بر فرض تسلیم محتاج بودن صورت به تحقیق مسلم نیست
دلیل دوم برای اثبات عقل انکه افلاک حرکت مینمایند بر نهج استداره و دوام اما استداره
برای انچه در فلکیات گذشت و اما دوام برای انکه حرکت میباید که انچه حافظ زمان است و
نهایت برای امتداد زمان نیست چنانکه در نفی زمان مذکور است و بعد از این میاید که زمان
غیر قار بالذات است پس باید محل ان نیز امری غیر قاره باشد و ان حرکت است و حرکتی نیست
که محتمل دوام باشد مگر حرکت فلک برای انکه حرکت فلک مصون از ف... است چنانکه گذشت
پس حرکت محل زمان و حافظ ان است اگرچه این حکم مختص بفلک اعظم است که یک فلک است لیکن
جمیع افلاک باید چنین باشند کذلک و چون حرکت فلک مستدیره است پس طبیعیه نخواهد بود زیرا که
حرکت مستدیره طلب وضعی از اوضاع میکند از ان پس او را ترک میکند و مطلوب بالطبع مهروب عنه
بالطبع نمیشود بلکه ان حرکت ارادیه است و حرکت ارادیه لا محاله برای غایتی خواهد بود و ان
غایت نفس حرکت نخواهد بود زیرا که نفس ~~حرکت~~ مطلوب لذاته نیست بلکه حرکت برای

ان است

ان است که موذی بسبب غیر نشود و اما غیر مراد نیز باب است و ان غایت یا شهوت است و یا عقلی است
و غایت حیثیه اگر جذب ملایم است پس شهویه است و اگر دفع منافر است پس غضبیه است و این
دو قسم از حرکت مختص شد بحیوانیکه برای انها ماده منفعله است و ملتذ میشوند بحالت ملایمه
و متالم میشوند بحالت غیر ملایمه متنافره چنانکه در ابواب حیوانات است و اما افلاک پس احوال
انها چنین نیست پس غایت حرکت افلاک لذت عقلیه است و دوام حرکت برای برای دوام طلب
است که اقتضا میکند ان را فرط محبت که عبارت از عشق است پس این غایت امر معشوق عقلی
است که باختیار است ان هم یا نیست غیر محصل الذات است و یا محصل الذات است پس اگر محصل
غیر محصل الذات است واجب است که بحرکت حاصل شود و الا طلب لا نهایه خواهد بود و لزم محال است
و شئی که بحرکت حاصل میشود یا این است یا وضع است یا کیف است یا کم یا انچه تابع الذات است از
کمالات جسم و در این هنگام ان حرکت یا برای ان است که بذات معشوق برسد و چون ان
معشوق جزئی است که محصل الذات است و حرکت بر لا محاله این میکند لیکن انها را برای محرک
پس ان انها یا انها معشوق است مانند مشابهه یا موازات یا ملاقات که سابق این اشیا حاصل نبوده اند
و بحرکت حاصل شده اند پس حرکت بسبب انها حاصل است که ان انها از معشوق است و یا انکه ان انها حالتی
از معشوق نیست و واجب است در این وقت که حرکت برای جزئی باشد که مناسب ذات معشوق
است و یا مناسب انها از حالات معشوق را و الا پس معشوق را مدخلیتی در نوعی از حرکت نخواهد
بود پس باید این قسم برای نیل انها که شبیه است ذات معشوق را یا انها معشوق را و قسم اول
که مطلوب جزئی باشد که غیر محصل الذات باشد و بحرکت حاصل شود انها ازلی نیست حصولش
یا در وقتی از اوقات است یا حاصل نمیشود هرگز پس اگر در وقتی از اوقات حاصل شود پس واجب
انقطاع حرکت یا طلب در نزد حصول ان و اگر هرگز حاصل نمیشود و حرکت اثر طلب میکند منتهی میشود
این طلب محال میشود و طلب محال از شعور عقل محض محال است پس باید معشوق از کمالات محرک
نباشد و جزئی هم نباشد که بحرکت ذات او حاصل شود یا انها او حاصل شود بلکه باید جزئی ...

وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا وقوة توجب الانقطاع وغير الممكن محال
لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه

باشد که متحصل الذات باشد خارج از حرکت هم باشد وغرض تشبه مطلوب باشد وجایز نیست که تشبه
مستمر باشد والا بعد از تشبه انقطاع لازم میاید اگر دیگر طلب نکند وطلب حاصل لازم میاید اگر [...] را
بار دیگر طلب کند پس باید غرض تشبه غیر مستمر باشد یعنی تشبه بعد از تشبهی باشد بنحوی که تشبهی منقضی شود
وتشبهی دیگر حاصل شود ودر حرکت [...] که محفوظ باشد ان تشبه متعاقب افراد لا الی نهایة والا انقطاع
لازم اید وانقطاع حرکت محال است زیرا که حرکت حافظ زمان است وعدم بر زمان ممتنع است چه سابق بر
وجود شیء باشد بالسبق ولاحق بران باشد پس ثابت شد که تشبه بموجود کاملست که فوق اوست واشرف
از اوست نه تشبه بمبادی یا ادوانی مطلوب موجودیست که بالفعل بصفات کمال متصف است نعم
کمالات غیر متناهیه بسبب حرکت فلک پی استخراج میکند فلک بحرکت خود اوضاع ممکنه را از قوه بسوی فعل
وحاصل میشود برای او بعد وضع تشبه بمطلوب الاشبه از که از جمیع الوجوه بالفعلیت وهمنه زایل میشود و
وضعی وحاصل میشود وضع دیگر پس تشبه حاصل میشود واز ان پی دیگران وهکذا محفوظ میماند متعاقب افراد
وجایز نیست که ان کامل که تشبه به باشد واجب الوجود باشد زیرا که حرکات مختلف است ومتعدد در
واجب الوجود نیست پس باید عقل باشد وعقل هم باید متعدد باشد وتشبه ها برای استفاضه از او باشد
ومصنف اشاره باین دلیل نمود بقوله وقولهم استدارة الحرکة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالکامل
وشل قول حکما در اثبات عقل باینکه دوری بودن حرکت فلک موجب اراده است که مستلزم است تشبه
بکامل را اذ طلب الحاصل فعلا وقوة توجب الانقطاع وغیر الممکن محال زیرا که طلب حاصل بالفعل محال
است برای اینکه تحصیل حاصل است وطلب حاصل بالقوه یعنی ان چیزی که ممکن الحصول باشد لکن هرگز حاصل
نشود پس ان موجب بای شود موجب انقطاع حرکت میشود واما چیزی که ممکن الحصول نباشد پس طلب
محال میشود وان محال است وچون مصنف از تقریر این دلیل فارغ شد شروع نمود در جواب ان
بچند وجه اول قول مصنف لتوقفه علی دوام ما اوجبنا انقطاعه یعنی تمامیت این دلیل موقوفست بر
دوام انچه ما واجب ساختیم انقطاع انرا که حرکت باشد زیرا که ما بیان کردیم حدوث انرا در
بحث حدوث اجسام واعراض اگر گویی که حدوث لازم ندارد انقطاع را علاوه بر این [...]

وعلی انحصار ام الطلب مع المنازعة فی امتناع طلب المحال

در عدم انقطاع زمان نیست برای ثبوت خلود در جنت وما نگوییم که زمان را وجودی نیست بلکه امر
موهوم محض است وجه دوم الاجزای است که مصنف بان اشارت فرموده بقول خود وعلی
انحصار ام الطلب معطوف است بر علی دوام یعنی این دلیل موقوف است بر انحصار ام طلب در
انچه مذکور شد وما انرا منع مینماییم زیرا که مسلم نداریم که طلب تحولی نمیباشد مگر از برای جذب
نفع یا دفع الم ودیگر چه جایز نیست اینکه طلب برای [...] الا تحولی باشد [...] تشبه
یا برای تشبه بتحولی باشد وجه سوم قول مصنف است مع المنازعة فی امتناع طلب المحال یا اینکه
منازعه میکنیم در اینکه طلب محال محال است بلکه مطلوب محال است نه طلب دلیل سوم از ادله قائلین به
ثبوت عقل اینکه علت اجسام جایز نیست که واجب الوجود بلا واسطه باشد بجهت انچه گذشت
ونمی توانند که علت بعضی از اجسام بعضی دیگر از اجسام باشند بنحو اطلاق وتقریر وجه الا مبتنی بر چند مقدمه
است مقدمه اولی اینکه جسم فاعلیت الا بصورت نیست بصورت شخصیه وباید فاعل باشد
از ان حیثیت که موجود بالفعل است پس چیزی که موجود بالفعل نیست ممکن نیست که جسم یا ماده
خود فاعل باشد زیرا که جسم با ماده موجود بالقوه است وچیز موجود بالقوه فاعل نمیتواند بود
مقدمه ثانیه اینکه افعالی صادره لا شیء از قوای جسمانیه صادر نمیشود از اینها مگر با وضع چنانکه
در مباحث علل گذشت پس چیزی که وضعی برای او نیست فاعل نمیتواند بود مقدمه ثالثه اینکه فاعل
جسم اولی فاعل جزء جسم است که ماده وصورت شخصی باشد زیرا که فعل مرکب مسبوق بفعل اجزا است و
چون این مقدمات ثابت شد بطلان اجسامی میگوییم که اگر صادر شود جسمی از جسم لازم میاید که قوه
جسمانیه که صورت جسم فاعل است تاثیر کننده باشد در چیزی که برای او وضعی نیست که هر یک از
هیولا وصورت باشند ودو جزء اند که باشند برای جسم صادر واین محال است واما اثبات
عدم فاعلیت جسم بنحو خصوصی ان است که اجسام محیطه بعضی باید علت بعضی دیگر باشند پس
یا جسم محوی علت است برای حاوی واین محال است زیرا که توهم نمیشود که اضعف علت برای
برای اقوی باشد ویا اینکه حاوی علت است برای محوی واین نیز محال است واستدلال بر ان

وقولهم لا علیة بین المتضایفین والا لامکن الممتنع او علل الاقوی بالاضعف لمنع الامتناع الذاتی

نیز مبنی است بر تمهید چند مقدمه است یکی آنکه ... است که جسم علت موجده باشد برای جزء یا بعد از
تحقق و تعین آنچه حال نوعیه تا اشیای معینه گشوند موجود در خارج نخواهند بود مقدمه دوم اینکه
علت چون متقدم است بالذات بر معلولش پس باید وجوب معلول و وجود آن متاخر باشد از وجود
علت پس اگر معتبر باشد معلول با وجود علت پس حال او امکان خواهد بود زیرا که با او واجب نشده
و اگرچه واجب نیست و از شأنش آن بود که واجب باشد پس او ممکن خواهد بود مقدمه سوم اینکه
دو شیئی که باهم معیت دارند بغیر معیتی که مصاحبت اتفاقیه باشد بلکه معیتی باشد بنحویکه ممکن نباشد
انفکاک احدهما از دیگری پس آن دو شئ باید مختلف در وجوب و امکان نباشند زیرا که اگر چنین
مختلف داشته باشند پس این مختلف اقتضا امکان انفکاک است که لازم میآید و پس از تمهید این
مقدمات میگوئیم اگر حاوی علت باشد برای محوی پس باید تحقق حاوی سابق باشد بر وجود محوی پس وجود
محوی اگر اعتبار شود با وجود متحقق متصف بامکان باید باشد لیکن عدم خلاء در داخل حاوی امری است
که مقارن است اعتبار او باعتبار وجود محوی را بحیثیتی که انفکاک عدم خلاء از وجود محوی پس لازم
میآید که عدم خلاء با وجود حاوی متحقق ممکن باشد با اینکه عدم خلاء در همه احوال واجب است والا پس خلاء
ممکن خواهد بود با اینکه خلاء ممتنع لذاته میباشد و این خلاف مفروض است پس ظاهر شد که موجد جسم جسمانی
و جسم نخواهد بود پس باید موجد جسم یا واجب باشد و یا عقل باشد و چون اول محال است پس ثانی
متعین است و مصنف باین برهان سوم اشاره نمود بقولش وقولهم لا علیة بین المتضایفین والا لامکن
الممتنع او علل الاقوی بالاضعف ومثل استدلال قائلین بثبوت عقل باینکه علیتی میان متضایفین نیست
یعنی متضایفین که حاوی و محوی باشند احدهما علت برای دیگری نخواهند بود والا پس اگر حاوی
علت باشد برای محوی پس ممتنع ممکن خواهد بود و مراد ممتنع عبارت از عدم خلاء میباشد که لازم
وا بود محوی را و محوی ممکن است پس عدم خلاء ممکن خواهد بود و اگر محوی علت باشد برای حاوی
لازم میآید که اضعف که محوی است علت باشد برای اقوی که حاوی است و عقل این را نمیپسندد
پس از این مصنف اشاره کرد بجواب این وجه بقول خود لمنع الامتناع الذاتی یعنی قبول

بوذاکم

واما النفس فهو کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة

در تعریف نفس

نداریم که خلاء ممتنع ذاتی است والا عدم خلاء باید واجب ذاتی باشد لکن وجوب عدم خلاء
بالذات منافات دارد با وجوب غیری محوی و اگر منافات نداشته باشد پس انفکاک میان عدم خلاء
و وجود محوی متصور نشود و حال اینکه این منفک از هم میشوند مسئله
دوم در تحدید نفس است و مقصود مصنف در این مقام بحث از نفس انسانی است که نفس ناطقه باشد
اگرچه آنچه از قسمت جوهر بر آمد اعم از نفس ناطقه است زیرا که آن شامل نفوس مجرده فلکیه نیز میباشد
از آنچه گفته از پیش دانسته شد که آن جوهر که مفارق از ماده است در ذات نه فعل آن را نفس مینامند
وگاهی لفظ نفس را اطلاق میکنند بر چیزی که مجرد نیست بلکه مادی است مانند نفس نباتیه که مبدأ افعال است
از تغذیه و تنمیه و تولید و نفس حیوانیه که مبدأ حس و حرکت ارادیه است و نفس ارضیه را استعمال میکنند بر نفس
نباتیه و حیوانیه و انسانیه و مصنف اشاره بتحدید نفس انسانیه نمود بقولش واما النفس فهو کمال اول
لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة ضمیر هو بنفس بر میگردد و نفس مؤنث سماعی است پس ضمیر راجع باو واجب
التانیث است لیکن تذکیرش در این مقام بملاحظه تذکیر خبر است زیرا که اگر مرجع ضمیر مؤنث باشد و خبر
مذکر پس جایز است الوجهان یعنی میتوان او را مذکر آورد و میتوان آن ضمیر را باطلاق مؤنث آورد و میتواند
وجه تذکیر ملاحظه معنی باشد چه که نفس آن جوهری است که مفارق از ماده باشد در ذات نه فعل و جوهر
مذکر است و حاصل ترجمه عبارت این است که نفس که یکی از جواهر مجرده بود کمال اول است برای جسم طبیعی که
آلی و منسوب بآلت باشد صاحب حیوة بالقوه باشد و مراد به کمال آن است که تکمیل نوع بآن حاصل
شود یا بحسب ذات یا بحسب صفات و آن را کمال اول مینامند مانند هیئت شمشیر برای حدید یا بحسب صفاتش و آن را
کمال ثانی نامند مانند سایر صفاتی که برای نوع سزاوار است مثل قطع برای شمشیر و تقیید باول
بیرون میکند کمالات ثانیه را که تاخر داشته باشند از تحصل نوع در نفسه مانند توابع کمال اول که تحصل است
برای نوع از علم و قدرت و غیر اینها از صفاتی که مستتبع تحصیل انواع میشوند بحسب ذوات اینها و تقیید
قولش لجسم بیرون میکند از تعریف کمال اول را که برای مجردات است و تقیید بقولش طبیعی بیرون
میکند صور جسمانی را که صناعیه و صنعت حاصل میشود مانند هیئت شمشیر و سریر و کرسی و غیر اینها و

و تقیید بقولش آلات بر فرض میرود میکند صور عناصر و صور نباتات را زیرا که صادر نمی شود از آنها افعال بواسطه آلات
قولش ذی حیوة بالقوه محتاج الیه است که حکم شود آنکه صادر شود از او چیزی که از حیات صادر
میشود و آن صدور از او بسبیل دوام نباشد بلکه گاهی بالقوه باشد نه آنکه از آنها هر عبارت متبادر است
چیزی که حیوة آن بالقوه باشد زیرا که اگر این معنی اراده شود نفوس انسانیه و حیوانیه از تعریف خواهد
خارج شد پس تقیید باین قید برای اخراج نفس کلیه است بنا بر مذاهب الهی که رفته است بسوی آنکه نفس برای
فلک کلی است و اما آنچه در فلک کلی میباشند از افلاک جزئیه پس آنها بمنزله آلات میباشند پس فلک
جسم اول خواهد بود لیکن آنچه صادر میشود از فلک از تعقلات و حرکات ارادیه که از افاعیل حیوة میباشند
دائم و بالفعل میباشند نه مانند افاعیل نباتات و حیوانات از تغذیه و تنمیه و تولید مثل و حرکت ارادیه
و نطق که تعقل کلیات باشد چه آنها دائمه نیستند بلکه گاهی بالقوه خواهند بود و اما بنا بر مذهب کسیکه
قائل است که برای افلاک نفوس است و آنها از اجسام اجرام الهیه میباشند پس حاجتی باین قید نخواهد بود و نیز
از این جهت اکثر این قید را ذکر نکرده اند مجملا غرض مصنف معرفت نفس انسانیه است زیرا که غرض اهم از
معرفت نفس همانا معرفت نفس انسانیه است ولیکن این فصل منعقد شده است برای بیان احوال مجردات
و اما نفس نباتیه و نفس حیوانیه پس آنها از مادیات میباشند اگر کوئی که در این فصل بحث از قوای نباتیه
و حیوانیه نیز میباشد جواب گویم که از حیثی است لیکن قوای نباتیه و حیوانیه از احوال نفس انسانیه باشد زیرا که
نفس انسانیه شریک است با هر یکی از حیوان و نبات در قوای نباتیه و این تعریف شامل صورت معدنیه
نیست برای آنکه نفس معدنیه بقید آلات بر فرض میرود و عنوان این فصل اگر چه منعقد است برای معنی نفس انسانیه
لیکن تعریف شامل نفس حیوانیه و نباتیه نیز میباشد پس این تعریف برای معنی نفس انسانیه است و این
اشاره است بسوی آنکه عمده در حقیقت تعریف در اینجا معرفت حقیقی است و چون معنی تعریف بیشتر
انواع از کلیه کماهی خواهد بود برای آنکه ظاهر است آنکه افعال صادره بالات از حیات از ارتفعیات بر
دو قسم است یک قسم عموم دارد حیات و حیوان را از این جهت که بالات فاعل میشوند مانند تغذیه
و تنمیه و تولید و یک قسم دیگر است که تخصیص دارد بحیات لیکن شامل است جمیع انواع آن را

مانند

مانند حس و حرکت ارادیه و قسم دیگر است که خاصه است بانسان لیکن تخصیص ببعضی از حیات دارد مانند تعقل
و هر چه از او احساس صادر شود البته نیز صادر میشود و لیکن عکس نیست پس هر چه از او تعقل صادر شود خواه از
او صادر شود جمیع افعال حیوة پس او نوعی از نفس ارضیه خواهد بود و هر چه از او صادر شود حس و حرکت
صادر خواهد بود از او تغذیه و نحو آن نه تعقل و او نوع دیگر است و آنچه صادر می شود از او مگر قسم عام پس
او نوع ثالث است پس اگر اراده کنی نوعی یکی نوع شود از این اقسام ثلثه پس باید در تعریف نفس نباتیه
بعد از لفظ آلات بیفزائی لفظ نمو و تغذی و تولید فقط را بدل از ذی حیوة بالقوه و باید
در تعریف نفس حیوانیه بعد از تغذی و نحو آن زیاد نمود حس و تحرک فقط را و در تعریف نفس انسانیه
بعد از تغذی و نحوه و بعد از حس و نحوه باید زیاد نمود و تعقل و مانند آن از قول مصنف از ذی حیوة
بالقوه اراده نمود آنکه از شأنش آن است که صادر شود از او جمیع افعال حیوة پس این تعریف مخصوص
نفس انسانیه خواهد بود و نباتیه و حیوانیه بر فرض میرود پس تأمل کن

فصل

سوم در بیان این است که نفس ناطقه مغایر بدن است و مغایرت با جسمیت خاصه دارد که عبارت از
بدن باشد و مغایرت با اجزای بدن دارد و مغایرت دارد با جسمیت مشترکه در میان بدن و سایر اجسام
و سایر اجسام و مغایرت اتم از تجرد است فلذا تجرد را بعد از این ذکر فرموده است و چون غرض اهم
از مباحث نفس معرفت نفس انسانیه است زیرا که معرفت نفس انسانیه مرقات است برای آنچه اهم از
مهمات است که معرفت صانع است با آنچه برای صانع است از صفات و از این جهت شد عارف ملکی ابو
المؤیدی فرموده است که من عرف نفسه فقد عرف ربه لهذا مصنف شروع نموده بعد از تعریف نفس
در بیان احوال نفس انسانی از این جهت که مغایر بدن است و مغایر اجزای بدن است و آنکه آن نفس جوهر
مجرد است متحد بماهیت است در افراد انسان و حادث است و منطبع در بدن نمی شود و منتقل به
ابدان بنحو تناسخ نمی شود و برای او بالذات تعقل است و بالات ادراک میکند و شریک است با
نبات در قوای تغذیه و تنمیه و تولید و شریک است با سایر حیوانات در قوای ادراک ظاهر و
باطن پس این مسئله را منعقد ساخت برای مغایرت نفس با بدن و اجزای آن و جسمیت مشترکه

و این دفع توهم بعضی از ناس است که نفس را عبارت از مزاج دانسته اند که فاسد میشود بهلاک بدن و این
ادله که مذکور شد ربی میشود اعم است از نفس انسانیه و حیوانیه و نباتیه چنانکه شارح قوشچی فهمیده که
که مبحث اختصاص بنفس انسانیه دارد و مصنف بیان مغایرت نفس با مزاج میکند وجه استدلال فرموده
اول چیزی است که دلالت دارد بر مغایرت نفس ناطقه با مزاج بیان میکنیم آنکه مزاج واقع است
در میان اضداد دیگر متداعیه میباشند بسوی انفکاک و این ظاهر است پس مزاج محتاج است بچیزی که
جابر و جامع این اضداد باشند و حافظ آن باشد بر اجتماع و آن نفس است پس نفس مقدم است بر التیام و
التیام مقدم بر مزاج است پس نفس بر مزاج مقدم خواهد بود و شرط خواهد بود برای حصول مزاج پس اگر
نفس عبارت از مزاج باشد دور لازم آید و باین مصنف اشارت فرموده بقولش و هی مغایرة لما هی شرط فیه
لاستحالة الدور و آن نفس مغایرت دارد مر آنچه را که نفس شرط حصول اوست که مزاج باشد وجه تغایر آنست
که اگر نفس عبارت از مزاج باشد دور لازم آید زیرا که مزاج موقوف است در حصول خود بر نفس که آن عبارت
مزاج است پس مزاج بر نفس مزاج مقدم خواهد بود و این دور است و محال است وجه دلیل دوم آن
ست که نفس و مزاج گاهی با یکدیگر تمانع دارند در اقتضا زیرا که بسیاری از اوقات است که نفس اراده
دارد آنکه حرکت کند بسوی جانبی و مزاج مانع است آنرا در نفس حرکت بآن سو که اقتضا سکون مینماید یا
مانع بود از حرکت یا اقتضا میکند حرکت در جهت دیگر را مانند آنکه نفس اراده میکند حرکت بسمت علو را مثل آنکه
میخواهد که صعود نماید بموضع بلند و تمانع در اقتضا دلالت میکند بر مغایرت مقتضیان پس
اگر گفته شود که ممانع نفس در حرکت با جهت حرکت طبایع ممتزجه است و آن غیر مزاج است
جوابش گوییم که مزاج کیفیتیست که تابع این طبایع است پس جایز نیست که با آنها مخالفت در اقتضا
کند و مصنف بدین وجه اشاره فرموده بقول خود و للممانعة فی الاقتضاء این کلام عطف است
بر قولش لاستحالة الدور یعنی نفس مغایر است با آنچه نفس شرط اوست که مزاج باشد برای آنکه نفس
با مزاج ممانعت در اقتضا میکنند و شیء ممانعت با نفس خود نمیکند وجه سوم آنکه مزاج بحسب
اسنان زائل میشود مثل طفل و شیخ و شاب و نفس همیشه باقی است و زائل نمیشود پس زید برای

او مزاج

مزاج

او مزاجی است در نزد طفولیت و باقی نمیماند آن مزاج در نزد بلوغش بسن شباب و نفس ثابت است که
باقی و غیر زائل است و باین وجه اشاره کرده مصنف بقولش و لبطلان احدهما مع ثبوت الآخر و برای
بطلان یکی از آنها است که نفس است با ثبوت آن دیگر که نفس باشد و کلام تقریری شد این
دلیل با آنکه نفس باقیه است بعد از بطلان مزاج زیرا که او وارد میشود بر بدن کیفیت
متضاده با مزاج بدن مانند آنکه سرد شود یا حرارت شدیده بآن برسد پس باطل میشود کیفیت
مزاج اصلیه و حادث میشود کیفیت دیگر که مشابهت دارد با کیفیت متضاده را ادراک
میکند که سرد و داغ شود با آنکه نفس باقی و غیر زائل است زیرا که آن کیفیت متضاده را ادراک
میکند نفس و ممکن نیست که مدرک آن کیفیت مزاجیه اصلیه باشد زیرا که آن باطل شده و همچنین
ممکن نیست که مدرک کیفیت مزاجیه عارضه باشد زیرا که آن عارضه مشابهت دارد با کیفیت متضاده
و ادراک با انفعال است و شیء منفعل از شبیه خود نمیشود پس از این تقریر وجه دیگر حاصل میشود که
محصل آن اینست که اگر منشأ ادراک که نفس است همان مزاج باشد باید که اگر ادراک لمسی نخواهد زیرا که
مزاج کیفیت ملموسه است پس وارد بر او اگر کیفیت ملموسه باشد که شبیه بمزاج است پس منفعل از آن
نخواهد بود پس باید آنرا ادراک نکند و اگر کیفیت متضاده با او باشد باید بسبب او معدوم شود
پس چگونه ادراک آن میکند پس از آنکه مصنف بیان دلیل بر مغایرت نفس بر بدن و مزاج بدن را و مراد
بر حیثیت الثالث بیان آن اینست که انسان از ذات خود غافل نیست هرگز حالا از تصور
ذات و هو تصدیق بثبوت آن در جمیع حالات میشود و تتبع برای مطلب میکند که انسان اگر برای
او فطنت صحیحه باشد و مراجعه کند نفس خود را در این حالت شک نمیکند در آنکه ادراک ذات خود
نموده است و اثبات آنرا کرده و همچنین اگر مشغول شود بکلی ظاهره و باطنه او مسلم نیست که نخواهد
بود ذات او از ذات او و لازم میآید از تعقل تام و مسلم است آن ذات خود را در حالت نوم
و سکر آنکه این تعقل بر ذکر خود باقی باشد و در نزد زوال عارض و حال آنکه غافل میشود از بدنش
در اعضای ظاهره و باطنه و قوی و حواس و این ظهور پیدا میکند اگر تأمل کند متحقق شد در

وهي مغايرة لما وقع الغفلة عنه لما يقع المشاركة به ولما يقع التبدل فيه

در اول صفت صحیح العقل والمزاج بر این مشتبه که جزوی از اجزا اعضا را نمی‌بیند و ملاحظه نمیکند اعضا خود را در حالتیکه
معلق است در هوای خالی که در آنجا حرارت و برودت نباشد پس در این هنگام انسان غافل از ظاهر بدن
است زیرا که ادراک ظواهر میکند بحواس و غافل از بواطن بدن نیز هست زیرا که اینها ادراک نمیتوانند مگر
بتشریح پس غافل است از بدن و قوی و حواس با آنکه مدرک ذات و انیت خود میباشد پس ذات
او و نفس او هیچیک از بدن و اجزاء بدن نخواهد بود و مصنف بدین وجه اشاره کرده بقوله
وهي مغايرة لما وقع الغفلة عنه و در بعضی از نسخ لما يقع بدل وقع میباشد یعنی نفس مغایرت دارد
با آنچه واقع میشود غفلت انسان ازو که عبارت از بدن و اجزاء بدن و مصنف از این فارغ شد
بیان کرد دلیل بر مغایرت نفس با جسمیت مشترکه را بقوله ولما يقع المشاركة به پس مصنف بیان میکند
مغایرت نفس را با جسمیت ممتده در جهات با آنکه جسمیت مشترک است میان اجسام و نفس هرکس را هیچ شرکت
نیست و هیچکس در این نفس با او شریک نیست و شارح قوشچی گفته که اگر اراده کرده مصنف بجسمیت طبیعت
کلیه را تا آنکه معنی کلام این باشد که نفس هرکس طبیعت کلیه جسمیه نیست پس این منتفی نمیشود برای آنکه
ادراک تمیزی دارد و چگونه اثر را مسئله میکند و تدوین میکنند و اگر اراده کرده است جسم متشخص را پس این مسلم
است بعینه و شرکتی در او نیست تا اینجا کلام قوشچی بود و این نحو ضعیف است زیرا که مراد جسمیت مشترکه است
باعتبار حصص متعلقه باضافه و این جزئی است که قائل شده و تدوین و تحقیق است پس از این مصنف دلیل
گفت که تمام است مغایرت نفس را با بدن و اجزاء آن و جسمیت مشترکه بقوله ولما يقع التبدل فيه یعنی نفس
مغایر است با این ثلثه برای آنکه تبدل در هر یک از این ثلثه واقع میشود و تبدل در جسمیت در جمیع نبود
تفصیل این مطلب آنکه مزاج و بدن و اجزاء آن و قوی و جسمیت در سن شباب متبدل باشند اما مزاج
برای آنکه گاهی مزاج او حرارتی است و گاهی برودت و گاهی رطوبت و گاهی یبوست است در ...
و اما تبدیل بدن و اجزاء آن و جسمیت برای آنکه برای اینها نمو و ذبول است و برای قوی زیاده و
نقصان است با آنکه نفس ناطقه ما بحال خود باقی است از اول عمر تا آخر ...

مسئله چهارم

حیوان

در اینجا در شرح قوشچی

در تجرد نفس ناطقه است

در تجرد نفس ناطقه است و اینکه این نفس ناطقه جسم نیست و قائمه در جسم و ماده اصلا نیست بدانکه در نفس
اختلاف عظیم است که آیا حقیقت آن چیست پس بعضی گفته‌اند که نفس ناری است که سرایت در هیکل محسوس
دارد و بعضی گفته‌اند که آن هوا است و بعضی گفته‌اند که آن آب است و بعضی گفته‌اند که عناصر اربعه است
و محبت و غلبه بیخ شهوت و غضب و بعضی گفته‌اند که اخلاط اربعه است که صفرا و سودا و دم و بلغم
باشد و بعضی گفته‌اند که دم است و بعضی گفته‌اند که نفس مزاج خاص باو است و بعضی گفته‌اند
که جزء لا یتجزی است در قلب و بعضی گفته‌اند که آن اجزاء اصلیه است که از اول عمر تا آخر عمر باقی است
و این مذهب بسیاری از متکلمین است و شاید مراد ایشان این باشد که گفته‌اند که نفس همین هیکل
محسوس مخصوص است یا بنیه مخصوص است که از شان او آن است که حیات ... باشد و جمهور متکلمین بر آن
رفته‌اند که نفس جسمی است از او اجزاء متولد است و آن جسم نورانی علوی خفیف است که حرکت لذاته
نافذ است در جواهر اعضا سریان میکند در اعضا مانند سریان آب گل در گل و آتش در فحم و در او
نمی‌باید تبدیل و تبدل و نه انحلال و بقاء او در اعضا حیوة است و انتقال او از اعضا بعالم ارواح
موت است و بعضی گفته‌اند که ارواح اجسام لطیفه باشند که متکون در قلب میباشند سرایت در اعضا
دارند از طریق شرایین بتوسط عروق ... و یا متکون در دماغ باشند که نفوذ کرده‌اند در اعصاب نابته
از دماغ تا جمیع بدن و محققین از فلاسفه و بسیاری از اهل اسلام رفته‌اند بر آنکه نفس جوهری است
مجرد بحسب ذات که متعلق است ببدن تعلق تدبیر و تصرف و متعلق آن روح قلبی است که متکون
است در جوف ایسر قلب از بخار غذا و لطیف او و ماده قوا میکند که سرایت در جمیع بدن دارد
پس هر عضوی قوه عطا میکند که با ... تمام شود از آن قوا که ذکر آن میآید و قائلین به
تجرد و جسمیت نفس به چند وجه استدلال کرده‌اند اول آنکه مدرک کلیات که نفس باشد بعینه مدرک
جزئیات است زیرا که ما حکم میکنیم بکلی بر جزئی مانند هذه الحرارة حرارة و حاکم در میان دو شیء
ناچار است از آنکه تصور کند آن دو شیء را و مدرک جزئیات جسم است زیرا که ما بالضروره میدانیم
که چون ملامسه نار کنیم مدرک حرارت آن عضو لامس است و بجهت آنکه غیر آن از ... انات

در اوله تا ایلی ... نفس

ادراک جزئیات مینمائید بانکه ما ثابت میکنیم برای حیوانات نفوس مجرده را و بعضی رد این دلیل کرده‌اند
که ما قبول نداریم که مدرک این حرارت عضو آلی است بلکه مدرک نفس است بواسطه عضو آلی کما اینکه
مدرک از ما میدانند بنحو قطع که مشار الیه بلفظ انا که معنی نفس است متصف است بانکه حاضر در اینجاست و
قائم است و قاعد است و ماشی است و واقف است و نحو آن از خواص اجسام و متصف بخاصه
جسم جسم است و این دلیل را رد کرده‌اند بانکه مشار الیه بلفظ اگرچه در حقیقه نفس است لکن چون بانفس که بلفظ
انا اشاره بسوی آن کنند از بابت علاقه حالی و محلی و شدت تعلق میان آنها لهذا در اکثر جاهائی که مشار الیه
بلفظ انا موصوف بخواص اجسام است مانند قیام و قعود و نحو آن پس مراد با و بدن است لکن لازم اینکه
اگر نفس مجرد باشد باید تعلقش بهمه ابدان مساوی باشد پس تعلق آن ببدنی با آن ببدن دیگر ترجیح
بلا مرجح است و باید جایز باشد که منتقل شود از بدن زید بدیگری و این صحیح نیست قطعا بانکه زید الآن همان
زید در روز گذشته است و این دلیل مردود است بانکه ما قبول نداریم که نسبت نفس با بدنها علی السویه است
بلکه هر بدنی سزاوار نیست بنزد اوی مگر باعتدال و اعتدال اولی بوی نفس که فایض شده است بجهت
استعداد مخصوص او که حاصل است باعتدال خاص او و چهارم نصوص ظاهره است از کتاب و سنت که دلالت
دارد بر اینکه نفس بعد از خراب بدن باقی میباشد و مصنف مشغول با نچه از خواص اجسام است مثل دخل
شدن در آتش و عرض آتش بر او و ترفرف در حول جنازه و بودن در قندیل از نور و در جوف مرغان
سبز و احتمال تاویل میرود بر طریقه تمثیل و مصنف اعلی الله مقامه مذهب محققین از فلاسفه را
اختیار فرموده بقولش و هی جوهر مجرد ان نفس جوهر مجرد است اما جوهریت او پس لازمه تجرد است
افتاده بعد قائم بذات است و حال در ماده نیست پس متحیز نیست نه بالذات و نه بالتبع بجهت
اگر گویند که از بیش ظاهر شد که نفس مغایر است با بدن و جزء بدن پس ظاهر شد که نفس جسم نیست
و لازم هستی یا جزء بدن خواهد بود زیرا که مفروض است که نفس جسم منفصل از بدن و خارج از آن
نیست و چون ظاهر شد که نفس عرض و قوی و صورت نیست پس ظاهر شد که نفس جسمانی نیست و چون
ظاهر شد که نفس بهیچ یک از معنی مذکور دانسته شد جواب گوئیم که چون جواب تو آنچه بود که نفس جسم باشد

که مجرد و بدن

که مجرد و بدن باشد یا عرض حال در او باشد غیر از اعراض مذکوره لهذا مصنف نفی ثانی را کرده و استدلال
کرده بر تجرد بعد از نفی بهفت وجه وجه اول آن چیزی است که بر آن اشاره کرده بقولش لتجرد
عارضها برای تجرد دعوای عارض نفس ناطقه که صورت عقلیه منطبعه در آن است تجرد وارد پس
لازم است اینکه نفس ناطقه که معروض آن صورت عقلیه است آن نیز مجرد باشد بیان آن تجرد صورت
عقلیه اینکه صورت عقلیه گاهی مشترک بین الکثرین است مانند کلیات که نفس انسان را تصور میکند و اگر به
مشترک بین الکثرین است مجرد است زیرا که اگر مجرد نباشد محفوظ بعوارض مادیه خواهد بود از
مقدار معین و این معین و کیف معین و وضع معین پس لازم نخواهد بود با جزئیه برای او این امور
مذکوره ثابت است پس مشترک بین کثیرین نخواهد بود و بیان آن هم اینکه اگر نفس ناطقه که معروضه
صورت عقلیه است اگر مجرد نباشد پس آن صورت عقلیه که در او حلول کرده است باید مجرد نباشد
زیرا که اختصاص محل بمقدار معین و این معین و وضع معین باعث اختصاص حال در او است
هم بامور مذکوره و دلیل دوم آن چیزی است که مصنف بدان اشارت فرموده بقولش و لعدم انقسامها
بنابراین نسخه ضمیر در انقسامها مذکر و راجع بمعنی عارض است و اما این نسخه مطابق نیست با نسخه از تجرید
است که علامه حلی آیة الله فی العالمین فاضل عامل جامع فنون حسن بن یوسف بن مطهر حلی اعلی الله مقامه
آن را شرح فرموده و او تجرید را در خدمت مصنف درس خوانده و ملا عبدالرزاق صاحب شوارق
متابعت او نموده ~~و محمود اصفهانی~~ ولیکن در بعضی از نسخ انقسامها بتانیث ضمیر وارد است آن
بمعنی نفس دارد و این نسخه است از تجرید که آن را شارح قدیم محمود اصفهانی شرح کرده و ملا علی
قوشجی متابعت او کرده و اول اظهر بلکه اصوب است و مطابق است با آنچه شیخ رئیس در کتاب
شفا آن را شرح کرده که استدلال کرده بتجرد صورت معقوله در یکدفعه و بعد انقسام صورت معقوله
در دفعه دیگر بر تجرد نفس نه اینکه استدلال کرده باشد بعدم انقسام نفس بر تجرد نفس اما تقریر دلیل بنابر
نسخه علامه آن است که بعضی از صور عقلیه داریم که غیر قابل انقسام است برای اینکه صور عقلیه یا پیدا
میرسد برای چیزی که اصلا قبول انقسام نمی‌نماید مانند واجب الوجود و وحدت و کلیات معقوله

وقوله علی ما یعجز عنه المقارنات و لحصول عارضها بالنسبة الی ما یعقل محلا منقطع یعنی

باید امتنعوا برای جزئی که اصلا قبول انقسام نمیکند مانند واجب الوجود که ابسط معقولات و مبادی است
برای ترکیب در سایر معقولات چه لا بد است در هر کثرتی از انتهاء بسوی وحدت پس باید محل آن بسیط که عاقل
آن است که نفس ناطقه باشد منقسم نباشد والا لازم میآید انقسام معقول که غیر منقسم بود زیرا که بدیهی است که
منقسم میشود حال بانقسام محل پس باید نفس منقسم نشود واما بنا بر نسخه که شارح قدیم شرح کرده است پس تقریر دلیل
آن است که نفس ناطقه منقسم نیست و هیچ جزء از مادیات نیست که منقسم نباشد پس نتیجه میدهد که نفس ناطقه مادیه
نیست اما بیان صغری پس آن است که صورت عقلیه که حال در اوست غیر منقسم است پس واجب است که محل آن
منقسم نباشد چنانکه سابق مذکور شد اما کبری که عبارت از آن باشد که هیچ جزء از مادیات که محل باشد که حلول کند
در آن جزئی بر سبیل استقلال غیر منقسم نیست پس وجهش آن است که هر مادی منقسم است بسوی طرف نقطه اجتناب که
اجتنابا که محلی نیست که جزئی حلول در آن کند بالاستقلال دلیل سوم برای تجرد نفس آن جزئی است که مصنف بآن
اشارت کرده بقول خود وقوله علی ما یعجز عنه المقارنات و برای قوت داشتن نفس بر آنچه عجز دارد
از او مقارنات ماده تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه قدرت دارد بر اموری که عجز دارد از آن قوای
جسمانیه که مقارن آن ماده میباشند بحسب ذات و هر چه قدرت دارد بر آنچه عجز دارد از او امور مقارنه ماده
بحسب ذات پس باید بحسب ذات مقارن ماده نباشد بلکه مفارق باشد پس نتیجه میدهد که نفس مفارق از
ماده است بیان کبری ظاهر است و محتاج بتفصیل نیست و اما بیان صغری پس آن است که نفس قدرت دارد بر
تعقل امور غیر متناهیه و از پیش گذشت که افعال قوای جسمانیه متناهیه میباشند دلیل چهارم آن جزئی است
که مصنف بآن اشارت فرموده بقول خود و لحصول عارضها بالنسبة الی ما یعقل محلا منقطع و دلیل برای تجرد نفس
حاصل شدن عارض نفس است بالنسبه بجزئی که متعقل میشود محل در حالتیکه دوام ندارد بلکه منقطع است پس مراد
بعارض آن جزئی است که توهم میشود که محل نفس باشد از قلب و دماغ چه آن معلوم نفس است و علم بآن
صورت حاصله مرتسمه در نفس است یعنی علم نفس ناطقه بآنچه تصور میشود که محل برای نفس باشد مانند قلب
دماغ بالغیر الذا حاصل میشود در دو قوه آن وقت نه دائما و اگر نفس حلول در قلب یا دماغ میکرد پس
باید دائم باشد تعقل نفس آن را یا اصلا غیر عاقل باشد آن را بنا بر این مطلب آنکه نفس حلول در جسم

مانند قلب

مانند قلب یا دماغ بالغیر الذا حاصل میشود در دو قوه آن وقت نه دائما و اگر نفس حلول در قلب یا دماغ میکرد پس
باید پیوسته یا دائم باشد تعقل نفس آن را یا اصلا غیر عاقل باشد انرا بنا بر این مطلب آنکه نفس حلول در جسم مانند قلب
یا دماغ بالغیر الذا نموده است زیرا که حاصل میشود علم برای نفس ناطقه بالنسبه بآنچه تعقل آن میکند در حالتی که منقطع است
یعنی حاصل میشود علم برای نفس ناطقه بالنسبه بآن لا بغیر بآنچه فرض میشود که محل برای نفس است بنحو انقطاع یعنی در دو قوه
آن وقت است و بر سبیل دوام نیست و تحصیل تحقیق آن است که تعقل نفس ناطقه بدنی را یا عضوی از اعضاء بدنی را
حاصل است در دو قوه آن وقت و بر سبیل دوام نیست پس اگر نفس حلول در شئ یا عضوی از اعضاء که بود باید پیوسته
تعقل نفس محلش را زیرا که آن محل حاضر باشد بنفسه در نزد نفس باحتیاج نباشد بلکه موقوف باشد بر حصول صورت
دیگر که مماثل آن باشد بمحل نفس چنانکه در ادراک امور خارجه محتاج است پس اگر نفس شئ را قابل شویم باید نفس
دائمة التعقل باشد بالنسبه بآن محل برای آنکه واجب است وجود حلول در نزد تمام علت و اگر شئ را دوام قائل شویم
لازم میآید که نفس هرگز تعقل آن محل نکند زیرا که حصول صورت دیگر که مماثل محل باشد ممکن نیست زیرا که
اجتماع مثلین در ماده واحده میشود و آن ممتنع است دلیل پنجم آن جزئی است که مصنف اشاره بآن نموده بقول خود
و لا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض دلیل تجرد نفس آن است که استغناء عارض لازم دارد استغناء معروض را
و بیان این دلیل بآن نحو که در شرح قدیم تقریر کرده و قوشجی نیز متابعت او کرده آن است که عارض نفس ناطقه
یعنی صور عقلیه مستغنیه از ماده میباشند و الا محتاج نباشند باید آن صور عقلیه معروض باشند برای لواحق ماده
از مقدار این و وضع مقدار و متی پس مجرده از لواحق نخواهند بود لکن بیان آن صور عقلیه مجرده از
لواحق میباشند بضرورت عقلیه پس معروض آن صور عقلیه که نفس ناطقه باشد باید مستغنیه از ماده باشد و
الا لازم میآید عدم استغناء عارض نیز زیرا که هر محتاج بچیزی محتاج بمحتاج بآن چیز است پس از این
شارح قوشجی گفته که این وجه قریب بوجه اول است ولکن شارح قدیم و جدید توجیه کلام مصنف را
نفهمیده و شارح جدید کوتاهی باشد معروف است که منکشف که اگر این شارح دید با تحقیق طالب شد
کلام تجرید را که نیز تو است نفهمیده بجهت آنکه او شرح بر تجرید نوشته است و مراد شرح کرده
حسب علامه است محلا او را در تقریر این دلیل آن جزئی است که علامه در شرح خود بیان آن را که حاصلیه

نفهمیده بود
و در اینجا و در شرح قوشجی

نفس ناطقه در عارض شود که تعقل باشد ممتنع از محل است و اگر چنین نه بود برابر آنکه محل آلت میشد در
تعقل پس مستغنی از آلت در تعقل نه بود و این خلاف مفروض است دلیل ششم انجری است که مصنف
بآن تصریح در صحه نقول شده ولا تنقاد التبعیة نفی دلیل بر تجرد نفس انتفای تابع بعد انتفای نفس است در جسم
در ضعف بنا بر این مطلب آنکه نفس ناطقه منطبعه در جسم نیست زیرا که قوه منطبعه در جسم تابع جسم است
در ضعف و کلال زیرا که قوی فعل الها بواسطه جسم است پس جسم آلت است برای آن قوی و برای آلت کلال
عارض میشود پس آنکه برای قوه کلال عارض میشود زیرا که اختلال شرط افعال دارد و اختلال شرط را احساس که دیده
میشود در قوه حس و حرکت که حصول در بدن کهنه اندکی حس و حرکت ضعیف میشوند ضعف بدنی جسم اگر
نگاه کند بر روشنائی قوی مانند ضوء شمس پس از عقب آن روشنائی ضعیف را درک نمیکند و همچنین کسیکه صدای
قوی مانند رعد را شنیده شنود و در عقب آن صدای ضعیف را نمی شنود و کسیکه حلاوت شدیده را چشیده در
عقب آن حلاوت ضعیفه را ادراک نمیکند و امر در نفس چنین نیست و نفس تابع جسم در ضعف و کلال
نیست زیرا که انسان در سن انحطاط تعقل او قوت را پیدا میکند و زیاد میشود اگرچه آلت بدنیه در انحطاط
و انحطاط است و دلیل هفتم برای تجرد نفس این طریق است که مصنف بدان اشارت نموده بقوله و حصول
الضد … تجرد نفس برای حصول اضداد … نفس ناطقه منطبعه در جسم نیست برای آنکه قوای که منطبعه
میباشند در جسم … دارند … و اوصاف آنها برای نفس حاصل است زیرا که برای
قوی کلال حاصل میشود برای کلال آلات چنانکه سابقا مذکور شد و امر در نفس ناطقه عکس آن است
زیرا که از ادامه نفس برای تعقل و تصورات برای اموریکه اقوی است در کمال قوت و سهولت حاصل میشود
از برای ادراک ضعیفه … مسئله پنجم
در این است که نفوس ناطقه اتحاد در نوع دارند چنانکه ارسطو و اتباع او از جمهور حکما بدان رفته اند یعنی
نفوس بشریه اتحاد در نوع دارند و مختلفند در صفات و ملکات بر علاوه اختلاف امزجه و
واردات و لیکن طائفه از قدما برآن رفته اند که نفوس اتحاد در جنس فقط دارند و در تحت
آن جنس انواع مختلفه است و در تحت هر نوعی افرادی است متحده الماهیة و این را امام فخر رازی

در مطالب عالیه

در مطالب عالیه اختیار نموده و بعضی گفته اند که مفاد … این قول است حدیث الناس معادن
کمعادن الذهب والفضة چه معادن اتحاد در جنس و اختلاف در نوع دارند و همچنین حدیث الارواح
جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف و اما آنکه نفوس هر فردی از افراد انسانی مخالف
با فردی دیگر باشند بحسب ماهیت بنحوی که هر فرد … با هم اشتراک در ماهیت نداشته باشند پس این رای قائل نشده
چنانکه ابو البرکات در کتاب معتبر بآن اشارت کرده و مصنف قول ارسطو را که مذهب شیخ رئیس نیز میباشد
اختیار کرده بقوله و دخولها تحت حد واحد یقتضی وحدتها در این کلام استدلال بر مدعای خود نموده
یعنی داخل بودن نفوس در تحت حد واحد اقتضا میکند که نفوس متحده بنوع باشند و حاصل استدلال آنکه
نفوس بشریه داخل در تحت حد واحد میباشند و این اقتضا میکند وحدت نفوس را بنوع زیرا که اموریکه
اختلاف در ماهیت دارند ممتنع است که آنها را در تحت حد واحد جمع کنند و علامه … ابن یوسف بن
مطهر که تلمیذ مصنف است در شرح … برای دلیل … حاصل ایرادش آنکه تحدید برای
جزئیات نفس نیست تا آنچه مصنف … لازم آید بلکه برای مفهوم نفس است که آن نوع کلی باشد
و آن نوع کلی … احتمال دارد که نوع باشد احتمال دارد که جنس باشد … در این بحث
جواب داده که حد واحد منطبق بر تمام حقیقت نفوس است و … که …
است که دلیل بر آن نیست زیرا که جائز است آنکه آنچه را که ذکر میکنند در مقام تحدید برای حقیقت
جنسیه باشد که مشترک است میان نفوس پس شامل نخواهد بود و فصول … نفوس را … منطبق
بر تمام حقیقت این انواع نخواهد بود بلکه جائز است که عرض عام باشد برای انواع مختلفة
الحقائق پس کجا متصور میشود انطباق آن بر تمام حقیقت نفوس و تحقیق آنکه … نیست که
انسان مجموع نوع واحد است … زیرا که … نیست که این ابدان مخصوصه انسانیه متحده
بنوع باشند و نفس ناطقه جوهر مجرد است که از برای … و کار او تدبیر نوع واحد است از ابدان
حیوانیه و استکمال بآن و هر نفسی از نفوس ناطقه … ماهیت است پس این مفهوم واحد
منطبق بر هر یک از نفوس است و … نیست که این مفهوم … است برای آنکه مرکب است از

از جوهری که صنفی است چنانکه گذشت و از چیزی که شاملی تدبیر مخصوصی است و آن عنوان حقیقت فصلیه فصلیه است پس جمیع نفوس ناطقه متحد در این حد است که منطبق بر هر یک از نفوس است پس اتحاد در نوع شد و مطلوب همین است و قائلین باینکه نفوس را اختلاف در نوع و ماهیت است استدلال کرده‌اند
بچند وجه یکی اعتبار مستعدانه مانند الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة و جواب این باینکه صراحت
در دلالت بر مدعی ندارد اینکه ضرر محمول است بر اختلاف استعدادات و دیگر اینکه عوارض نفوس اختلاف
دارد مانند سعادت و شقاوت و زکاوت و بلادت و بخل و سخاوت و جبن و شجاعت و این اختلاف
بسبب مزاج نیست زیرا که انسان کاهی حار المزاج است و در غایت بلادت است و کاهی بارد المزاج
است و در غایت زکاوت است و کاهی بعکس آن است و ایضا کاهی متبدل میشود مزاج و این عوارض بحال
خود ثابت میباشند پس انسان و حال کاهی سخی میباید بعد تربیت حاصل شود و حال اینکه او باید
بر خلقت نفسانی خود ثابت از بلادت و زکاوت پس اگر این اختلاف بمزاج بود بایستی ثابت
این عوارض نیز مختلف شوند و ایضا کاهی این عوارض مختلف میشوند و حال اینکه مزاج بحال
خود باقی است و شدید و ستدیار در او واقع نشده پس بدرستیکه جبان در وقتیکه تکلیف شود
باینکه خود را در معرکه جنگ اندازد و ثبات بر آن بحر جنگ داشته باشد برای او شجاعت
حاصل میشود و بخیل اگر تکلیف شود ببذل مال و مداومت بر آن کند بی باشد که سخی شود و مغضوب
اگر حلم بورزد و مداومت برای کند بی باشد که حلیم شود باتفاق مزاج بحال خود پس اگر این امور
مستند بمزاج میشدند بایستی مستمر باشند باستمرار مزاج و ایضا کسانی یافته شوند که
که متساوی المزاج میباشند در نهایت تقارب با اینکه در غایت تباین را دارند در
رحمت و قساوت قلب و کرم و بخل و عفت و فجور پس دانسته میشود که اینها مستند
بمزاج نیستند و اختلاف این امور خارجه نیز نیست مانند تعلیم و تعلم و مجادله ایشان را از
اول و صاحب در صول زیرا که بی باشد که این امور خارجه اتفاق میافتند همه
اینها برای عفت مثلا با اینکه آن تحقق شود بجلیلیت صرف مایل بفجور میشود و بالعکس

وکاهی ابو او در غایت خست و رذالت میباشند و ولد در غایت شرافت و کرامت میشوند و
بالعکس پس ظاهر شد که اختلاف در این عوارض و اخلاق مستند نیست بسوی اختلاف الات بدنیه و
احوال آن و نه بسبب اسباب خارجیه پس مستند بسوی ذوات نفوس خواهد شد پس باید نفوس مختلف
باشند و جواب از این استدلال آن است که این امور عارضه میباشند و عارضه از ذوات نفوس من
حیث هی نفوس میباشند و در نفی جزی از این امور معتبر نیست بلکه این امور خارج از نفس و لاحق
او باشند بسبب امور خارجه از حقیقت نفس که آن امور هیئات باشند برای تحقق نفس
بحسب استعدادات ابدان چنانکه بعد از این خواهد آمد پس اختلاف این امور بجهت اختلاف آن
هیئات تخصصیه است نه بجهت اختلاف ذات النفس در حقیقت نفسیه زیرا که اختلاف لواحق
خارجیه دلالت ندارد بر اختلاف در حقیقت آنچه که این لواحق ملحق باو میشوند مگر در زمانی
که این لواحق لازم حقیقت ملحق به باشند از این جهت که آن حقیقت حقیقت ملحق به میباشد
و این در ما نحن فیه لازم نیست زیرا که محتمل است که اینها لازم هیئات مخصصه تشخصیه باشند و جائز است
که برای اسباب دیگر باشند مانند اوضاع فلکیه بنابر مذهب اهل بعضی واگر واجد شوند و مصنف
باین جواب اشارت فرموده بقول مصنف واختلاف العوارض لا یقتضی اختلافها اختلاف عوارض
اقتضا نمیکند اختلاف نفوس را بنابر تقریری که بیان کردیم

مسئله

مسا دسه در این است که نفس حادث است بحدوث بدن و این مذهب ارسطو و متابعین
او است از مشائین و نسبت این مذهب بالهیئین داده‌اند و لکن افلاطون و من قبله از
اقدمین برآن رفته‌اند که نفس قدیم است و مصنف قول اول را اختیار کرده و فرموده وهی حادثة
وهی حادثة نفس حادث است وهو ظاهر علی قولنا حدوث نفس ظاهر است بنابر قول ما
که قائل بحدوث عالم میباشیم زیرا که نفس هم داخل در عالم است و بر مصنف وارد میشود که مراد مصنف
از حدوث حدوث با ابدان باشد پس مناسب نیست با قول وهو ظاهر علی قولنا زیرا که حدوث نفس
بسبب حدوث عالم لازم ندارد اینکه حادث با ابدان باشد و اگر مراد مطلق حدوث است حدوث است

وعلی قول الخصم لو کانت ازلیة لزم اما امتناع التضایف او بطلان ما ثبت او ثبوت ما یمتنع الخ

پس این را مسئله علیحده قرار دادن وجهی ندارد بلکه این داخل در مسئله حدوث عالم است پس ذکر ان مکرر
است و مناسب با اختصار این کتاب نیست علاوه ان که این استدلال که مصنف کرده است در حدوث
عالم جاری نمی شود که در مادیات پس این دلیل تمام نمی شود در حدوث نفس ناطقه زیرا که مصنف اعتبار تجرد
نفس کرده اگر بگوید که مراد مصنف از قولنا عبارت از این است که حدوث اختیاری فاعل با اختیار است بنا
بر مذهب ملیین و اثر فاعل مختار قدیم نخواهد بود گوییم که این نتیجه نهایت او این است که حدوث نفس را
می رساند لیکن حدوث ابدان را نمی رساند و می توان گفت که مراد مصنف مطلق حدوث است و انچه در
سابق بعنوان شده بود حدوث عالم اجسام بود پس تکرار لازم نمی اید وعلی قول الخصم لو کانت ازلیة
لزم اما امتناع التضایف او بطلان ما ثبت او ثبوت ما یمتنع بنا بر قول خصم که قائل بقدم عالم است پس
حدوث نفس ظاهر نیست بلکه محتاج باستدلال است و ان استدلال این است که اگر نفس ازلیه باشد یکی از
سه امر لازم می اید یا امتناع تضایف و یا بطلان انچه که ثابت شد و یا ثبوت انچه که ممتنع بود و تالی باطل
است پس مقدم نیز باطل است بیان ملازمه ان است که نفس بر فرض ازلیت او با انکه ابدان لا محاله حادث
میباشند بلکه بر فرض موجود بودن نفوس قبل از ابدان چه حادث باشند یا ازلیه باشند خالی از این نیست یا بوده
قبل از حدوث ابدان واحد بوده باشد یا متکثر بر فرض وحدت خالی از این نیست یا در نزد تعلق با بدان بر وحدت
خود باقی میباشند پس متصف است نفس در هر بدنی لا محاله بانچه ضد دیگری است که نفس نفس با او
متصف است در بدن دیگر مانند علم و جهل و جبن و شجاعت پس لازم امد اجتماع ضدین و این است
مراد از قول مصنف اما امتناع التضایف و اگر در نزد تعلق با بدان متکثر میشوند پس لازم است که منقسم ذی
جسم و مقدار باشند زیرا که انقسام موجود واحد بسوی موجودات متکثره بدون جسم و مقدار ممتنع است
پس لازم اید که مجرد نباشند و این خلاف مفروض است پس لازم امد بطلان ما ثبت که تجرد نفس باشد
و این امر ایضا است که مصنف بدان اشارت کرده بقولش او بطلان ما ثبت و بنا بر تالی ان که نفوس
در بدو وجود متکثر بوده اند پیش از تعلق با بدان و حال انکه متحده بالنوع و مجرد از ماده بوده اند پس
لازم می اید تکثر نوع واحد نوعی بلا ماده و این ممتنع است چنانکه در مباحث سابقه بدان

اشارت

اشارت رفت و این است معنی قول مصنف او ثبوت ما یمتنع و در روایات مشهوره تقدم ارواح
وارد شده بر نفوس پس در نزد قائلین باین قول ماول است مانند الارواح جنود مجنده فما تعارف
منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و گفته اند
که مراد است که مراد از حدیث اول تشبیه تناکر و تناسب ارواح که مبنی بر قرب و بعد امزجه ابدان
است و مراد از حدیث دوم تقدم ارواحی باشد که [illegible] نفوس ناطقه بعد از اشتغال اتصال
با ان ارواح است و ان عقول مجرده و نفوس فلکیه است و از این قبیل است حدیث اول
ما خلق الله العقل او روحی چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدسه نبویه
بحسب کمال یکی است و ماحصل ان دو شیء که در باب تقدم ارواح انبیاء و اوصیا صلوات
الله علیهم وارد شده است مسئله
هفتم در این است که تعلق نفوس با عدد ابدان مساوی است چنانکه مصنف فرموده و اگر
مع البدن علی التساوی و ان نفوس با بدان بر سبیل تساوی در تعلق میباشند یعنی یک نفس
تعلق نمی گیرد مگر به بدن واحد اما بر سبیل امتناع یعنی دو نفس تعلق بگیرند بر یک بدن تعلق نمیگیرد
پس بجهت انچه سابقا و الان گذشت که اجتماع ضدین برخلاف این مطلب لازم می اید و
لازم می اید که معلول واحد با علتین معلول ان دیگر باشد و اما بر سبیل توافق دو نفس بر یک
بدن تعلق نمیگیرد برای انکه ان داخل در مصداق تناسخ است و پیش از این بطلان ان گذشت
[illegible] تعلق تا را خواهد امد پس تعلق نمیگیرد بیک بدن مگر یک نفس پس هر بدنی
ذات خود را یک ذات میبیند نه دو ذات پس اگر گویند که محتمل است انکه کسی که ما علم
با حوال او نداریم خلاف این را ببیند یعنی خود را دو ذات ببیند و محتمل است انکه دو
نفس تعلق بیک بدن بگیرد و هر یک از ان دو نفس خود را یک ذات ببیند و دیگری
از دیگر ذات خود ببیند جواب گوییم که این دعوی ضروری است و منشأ غرض ما [illegible] بر
انکه مراد ما این است که هر کسی می یابد [illegible] نفس خود را و متصرف در [illegible] را یک جزء

مسئله هشتم

در این است که نفس باقی میماند بعد از فنای بدن فلذا مصنف فرموده ولا یتبع نقصانه فلا تفنی بفنائه
بفنای بدن بلکه باقی میماند و کسانی که نفس را مغایر بدن دانسته اند رفته اند برآنکه نفس فانی نمیشود بفنای
بدن و دلیل متکلمین برای مطلب نصوص است از کتاب و سنت و اجماع امت بلکه ضروری دین بلکه
ضروری ملت اسلام است و این بحث ~~ادله نقلیه ظاهر~~ بحسب ادله نقلیه ظاهر و هویدا است
واما فلاسفه پس گفته اند که ممتنع است فنای نفس زیرا که اگر فنا برای او باشد باید برای او چیزی باشد
که امکان فنای نفس قائم بآن باشد ولابد است که آن چیز موجود باشد زیرا که ما اراده نمیکنیم بامکان امکان
ذاتی را که امر عدمی است بلکه اراده میکنیم امکان استعدادی را که عرضی موجود است پس لابد است برای او
از محل موجودی و محال است آنکه چیزی محل واقع شود برای امکان وجود آن چیز بلکه مباین القوام با او
باشد یا محل شود برای امکان فنای او از آن چیز زیرا که بدیهه حکم میکند بمباینت آنکه شیء مستعد باشد
برای حصول منافی او برای او یا برای فنای او از آن و اگر نه چنین باشد پس جایز باشد آنکه
حجر مثلا مستعد باشد برای حصول نفس ناطقه برای او و یا برای عدم حصول نفس ناطقه برای او بلکه شیء
محل میشود برای امکان وجود آنچه متعلق القوام با و است یعنی مستعد است برای عدم آن چیز از او مانند
جسم که محل است برای امکان وجود سواد در او و آن چنانست که آن جسم است برای وجود سواد در او
بنحویکه متصف بسوادی شود در حالت وجود سواد در او و همچنین محل نشود برای امکان فساد
آن سواد بنحویکه متصف بفساد شود در حالتیکه بعینه باقی باشد و چون ممتنع است بقاء شیء بعینه
با فساد پس ممتنع است آنکه شیء محل باشد برای امکان فساد ذات خود پس آن چیزی که امکان فساد
نفس قائم بآن است مغایر نفس است و مباینت با و ندارد پس محل برای نفس است یا حال در نفس
دو قسم که محلی نیست زیرا که از آن لازم میاید بقای آن بعد از فساد محل او و دوم هم درست نیست زیرا که
~~از آن لازم میاید بقای آن بعد~~ لازم دارد که نفس صاحب ماده باشد که قائم بآن شود پس مجرد نخواهد
بود و این خلاف مفروض است و جایز نیست که آن محل بدن باشد زیرا که مفروض فنای او است

مسئله نهم

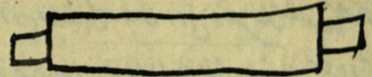
مسئله نهم

در بطلان تناسخ است یعنی تعلق گرفتن نفس ببدن دوم بعد از هلاک بدن اول و تعبیر این مطلب مصنف
اشاره کرده بقول خود ولا تصیر مبدء صورة نوعیة لاخر والا بطل ما اصلناه من التعادل و نفس نمیگردد مبدء
صورت نوعیه برای بدن دیگر و اگر نه چنین باشد باطل میشود آن چیزیکه ما آن را تاصیل و تاسیس کردیم که
عبارت از برابری و تساوی نفوس با ابدان باشد این اصلی که نفس که ببدن تعلق گرفت و از
او صورت نوعیه بهلاک بدن فانی شد پس فانی نمیشود از آن نفس صورت نوعیه برای بدن
دیگر و اگر نه چنین باشد پس برای نفس و اصلاح بدن خواهد بود پس عدد ابدان زیاده از عدد نفوس
میشود پس عدد نفوس و ابدان با هم مساوی نخواهند بود و این خلاف فرض است ههههه

مسئله

دهم در این است که عاقل و مدرک در انسان نفس ناطقه است لیکن ادراک کلیات را بذاتها میکند نه بواسطه
آلات بلکه مرتسم میشود صور کلیات در ذات نفس واما جزئیات پس نفس آنها را ادراک میکند بواسطه
آلات یعنی صور آن جزئیات در آلات مرتسم میشود و نزاعی نیست در اینکه مدرک کلیات در انسان همین
نفس است واما مدرک جزئیات بر وجه جزئیت پس محل خلاف است بعضی مدرک جزئیات را سوای نفس دانسته
اند و بعضی اثر النفس دانسته اند و این مختار مصنف است فلذا فرموده وتعقل بذاتها وتدرك
بالالات یعنی تعقل میکند نفس کلیات را بذات خود و جزئیات را بآلات و دلیل بر اینکه مدرک همه
نفس است آن است که حکم میکنیم ما میان کلی و جزئی و حاکم بین الشیئین لابد است که ادراک کند آن
هر دو شیء را پس مدرک از انسان مر جمیع ادراکات را شیء واحد است و مدرک کلیات که نفس است پس باید
مدرک جزئیات نیز نفس باشد اما آنکه صور کلیات در نفس مرتسم میشود نه در قوای جسمانیه پس بنابر
آن در تجرد نفس گذشت واما آنکه صور جزئیات در قوای نفس است نه در ذات نفس پس مصنف
اشاره بآن فرموده بقول خود للامتیاز بین المختلفات وضعا من غیر استناد یعنی گاه تخیل میشود
شکل مربعی یعنی چهار گوشی که در دو جانب او یعنی در پهلوی دو مربع باشد که از جمیع وجوه

ستادی باشند خواه آنکه یکی از آن دو مربع بر بالای دیگری باشند و آن دیگر بر بالا رود باشد برای شکل



و بدون آنکه این تخییل هستند با مرخارجی باشند
بلکه با یکدیگر بمحض افتراق باشند و تمیز میشود با هم میانه دو

جسم از آن که مختلف در وضع میباشند زیراکه یکی در طرف بالای است و دیگری در طرف چپ و دیگر
این امتیاز میانه این دو جسم بحسب حقیقت و لوازم ماهیت و عوارض ماهیت مانند مقدار و شکل و
سواد و بیاض و غیر اینها زیراکه فرض کرده ایم که این دو جسم است از جمیع وجوه بلکه امتیاز میانه ایشان به
محل است که محل احدهما غیر محل آن دیگر است و این محل خارجیست زیراکه فرض این است که اینرا از خارج
اخذ کرده اند بلکه امتیاز اختراع نفس است و مجرد که صلاحیت محل نفس اینرا ندارد و کسی مدعی شد که محل
الف جسمانیه است

مسئله یازدهم

در قوای نفس ناطقه است بدانکه قوای نفس بر سه قسم است اول آن قوه است که شمول دارد حیوان
و نبات را و اینرا قوای طبیعیه نیز میگویند و ذاتیه نیز گویند و در آن انسان و حیوان و نبات با هم
شریک اند و اینرا قوای نباتیه نیز گویند چه قوای نبات منحصر در اینهاست دوم قوای حیوانی
حیوانیه و آن اخص از قوای نباتیه است سوم قوه است که مختص بانسان است و آن قوه عقلیه است
و آن اخص از قوای حیوانیه و نباتیه است اما قوای نباتیه که اینرا طبیعیه نیز میگفتند چه قوه مبدا
اثر را گویند پس اگر مقارن ~~شعور~~ شعور و اراده نبود نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول
این قوی سه است غاذیه و نامیه و مولده و اقسام بود و هم قوه منقسم است که غاذیه و نامیه است
برای تکمیل شخص است و اقسام قوه ثالثه برای بقای نوع است اما غاذیه پس آن قوه است که
غذا را شبیه بمتغذی کند و اعلا آنکه بدل ما یتحلل باشد چه اجزاء بدن چون رطوبت است و بسبب حرارت
غریزیه و حرارت غریزیه همیشه در تحلیل و کاهش است و اگر آنچه تحلیل رفته بدل نیاید بقا و کمال
شخص متصور نشود و این غاذیه احاله میکند غذا را اولا بسوی مشاکله متغذی و فعل او تمام
نشود مگر بفعل چهار قوه دیگر تحصیل جواهر بدل ما یتحلل و جواهر بدن عبارت از دم و صفرا

و بلغم

که بقوه قریبه از فعل شبیه است که بقوه قریبه از فعل تشبیه مخصوص است و گاهی در او خلل واقع میشود
پس مرضی حاصل میشود که اینرا اقره و قبا گویند و آن عبارت از علامت غذاییست دوم الزاق است که باید
حاصل غذا را بعضو بچسباند و جزو آن عضو کند و گاهی اختلال در آن بحصول می پیوندد و چنانکه مرض استسقا
لحمی ظاهر شود سوم تشبیه بعضو متغذی است در قوام و لون و نحو آن و گاهی با آن اختلال واقع شود
پس مرضی برص و برص حاصل آید زیراکه جوهر بدن و الزاق در آن حاصل باشند و تشبیه مفقود است
پس این افعال ثلثه لابد است که از سه قوی صدور یابد لیکن اینها قوه غاذیه مجموع این سه قوه است
یا قوه دیگریست یا قوه علیحده است که این سه قوی خادم او باشند و قوه که تشبیه میکند اثر ا
مغیره ثانیه می باشند و آن واحد بالجنس بالجنس است در انسان و غیر انسان از مرکبات که برای اعضا
و اجزا است که مختلف بحقیقت میباشند بمنزله اعضا و اختلاف نوعی دارند زیراکه در هر عضوی
از اعضا قوه ایست که تغییر میدهد غذا را بسوی تشبیه که مخالف است با تشبیه قوه دیگر و اما قوه نامیه
پس آن قوه ایست که داخل میکند غذا را در میانه اجزاء متغذی پس زیاد میکند حاصل میشود در اقطار
ثلثه بنسبت طبیعیه تا بحدی که زیاد میکند در اعضا اصلیه حاصل میشود تا الحد یکه متولد از منی شود
مانند عظم و عصب و رباط و نحو اینها و نمو عبارت از همین است و اما زیاد که در اعضا غیر
اصلیه حاصل شود و آن اعضاییست که متولد از خون شود مانند لحم و شحم و سمن پس آنرا نمو نخوانند
بلکه سمن و فربهی گویند و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال خوانند و بعضی رفته اند که
سمن طول را زیاد میکند و بخلاف نیست زیراکه سمن طول را هم زیاد میکند و نه تقیید به نسبت طبیعیه
و رم برید و آن مرده زیراکه او بر نسبت طبیعیه نیست بلکه خارج از مجری طبیعت و اما
قوه مولده پس مرکب است از دو قوه یکی زیاد میکند غذا را بعد از هضم رابع منی که او و دیگری کنند
کند اجزا را از اجزا منی الجنبه قبول صورت عضوی از اعضا و قوای نفس یک قوه دیگریست
که خاص ترست بانسان از قوای سابقه که بآن ادراک جزئیات میکند با آلات و آن قوای حیوانیه است
که حیوان مختص باو است بالنسبه به نبات و الا سوای حس ظاهره و سوای منی بالغه باشند

وللنفس قوى تحت رک لها الغرض وهي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص لها تحصيل الادرک اما الجزئي او الکلي وتخدم للغاذية قوى اربع اي الجاذبة والماسکة والهاضمة والدافعة

وتفصيل اجمالا انست از این پس بباید و قوه دیگریست که اخص از ان دو قوه است که مذکور شدند واین تخصیص نباتست وحیوان را در ان شرکتی نیست وبان قوه نفس ادراک کلیات میکند چنانکه سابق بدان اشارت رفت وان قوه عقلیه است ومصنف اشاره اجمالیه بسه قوه نباتیه وده قوه حیوانیه ویک قوه انسانیه نمود بقول شریف خود وللنفس قوى تحت رک لها الغرض وهي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص لها تحصيل الادرک اما الجزئي او الکلي وبرای نفس قوه هاست که شریک است بان غرض خود از نبات وحیوان را وان قوای نباتیه اند که غاذیه ونامیه ومولده باشند وبرای نفس قوای دیگریست که تخصیص دارد برتبه از این قوای متقدمه که بانها قوى ادراک جزئی میکند که عبارات قوای حیوانیه باشند که حواس ظاهره وحواس باطنه است وقوه دیگر برای نفس است که بان قوه ادراک کلیات مینماید وان قوه انسانیه است که ان را قوه عقلیه گویند وتخدم للغاذية قوى اربع اي الجاذبة والماسکة والهاضمة والدافعة وخدمت میکنند برای قوه غاذیه چهار قوه دیگر که جاذبه باشند وغذا را بسوی خود جذب میکنند وممسکه یعنی ماسکه که غذا را نگه میدارد تا استحاله شود وهاضمه که هضم میکنند ودافعه که فضولات اغذیه را دفع میکنند تفصیل این اجمال انکه چون وجود نفس تام نشد بفعل دو قوه که غاذیه ونامیه باشند پس این دو قوه برای نفس مقصود بالذات باشند لیکن چون حکمی تابع فعل این دو قوه برای نفس مقصود بالذات باشند مر تحصیل غذا تا خرج والصاق ان ودفع فضلات ان پس احتیاج داشت تا بعمل چهار قوه دیگر پس این چهار قوه را خوادم خواندند برای این دو قوه که غاذیه ونامیه باشند برای انکه فعل این چهار قوه مقصود بالذات نیست بلکه برای تتمیم قوه غاذیه ونامیه است ومصنف فقط که این چهار قوه خادمه غاذیه گفته شدند واسیر از نامیه نبرده برای انکه غاذیه نیز خادم نامیه است پس دانسته شد انچه مقصود بالتزام است اما احتیاج بقوه جاذبه پس ظاهر است زیرا که غذا محلی نیست که نفس بطبعه انصال بسوی برای انکه غالبا از این نیست یا ان غذا ثقیل است پس البته عالیه نخواهد رسید زیرا که میل بسفل میکند ویا خفیف است پس بامراضه سافله نخواهد رسید بلکه میل بعلو میکند ووجود جاذبه در بعضی از اعضا محسوس است زیرا که اگر کسی را حلقی ازحجمه اوخنیقه باشند

در قوای جاذبه وماسکه وهاضمه ودافعه

وصاحب لغذا بعبر بیاندمه اصلی غذا را از دهان منتقل نمودی باید که از دهان مندمی شود ومعده میرساند اگرچه بدون اراده باشد بلکه اگرچه باراده بکمه ختکی در دهان جمع باشد ولغایت اگر حلوا وترشی خورده پس از ان چیزی دیگر خورده وبعد از ان بخواهد قی نماید پس اول چیزهاه دیگر را قی میکند وپس از ان ترشی را واین نیست مگر انکه معده بقوه جاذبه خود لذیذ را اقوی نمود جذب مینماید وطلوبه ولغایت اگر رحم ان را از فضول ومعید الی موضع الخفاء مینماید پس این حاضر میکند در وقت حالی که احلیلش منجذب می شود بداخل پس معلوم می شود که این از قوه جاذبه رحم است واما احتیاج بماسکه پس برای انست که غذا را لابدست در رواز استحاله تا انکه شبیه بجوهر مغتذی شود واستحاله فتح از قیام حرکت ست واهر حرکتی باید در زمانی واقع شود تا غذا استحاله شود وبجوهر مغتذی وانجهانی مغذ جسم را استیفال است ومحالست که واقع شود تا غذا استحاله شود نفقه در زمانی پس لابد است از قاسری که او را قسر وحصر کند بر واقف شدن وان قاسر ماسکه که زمانی را نیرا نگه میدارد تا استحاله شود ووجود ماسکه در بعضی از اعضا معلوم است چنانچه پس بدرستیکه ارباب تشریح ذکر کرده اند که اگر ما تشریح کنیم شکم حیوانها را در حالتیکه تناول غذا نموده است مییابیم معده او را که مشتمل بر غذا است بنحویکه امکانی نیست که از ان غذا چیزی سیلان کند ولغایت گفته اند اگر ما شکم حامل را از زیر ناف شکافته پس یافتیم که رحم او بهم منضم شده بنحویکه طرف میل را نمی توان در او داخل نمود ولغایت در وقتیکه منی در رحم قرار گیرد از انجا بان سختگیر باز داشته نشود واما احتیاج بقوه هاضمه پس از برای انست که قوه مغیره منی نمیکند مگر برای چیزی که مستعد است الا استعداد دهد یعنی صورت عضویه را وامکان این نبود از این است که تغییر کند قوه که ان را متعدد است مستعد است الا انکه ان الاستعداد کند وان قوه هاضمه است ومراتب هضم چهار است اول ان در معده پس غذا در معده کیلوس می شود یعنی جوهری می شود که شبیه است بکشک غلیظ است ویا باخی لطیف مشروب حیثیتی که در بسیاری از حیوانات است ویابد ون مخلوط مشروب حیثیتکه در جوارح صید محوی است واعتبار ابتدا هضم در دهان است در زمانی جاییدن واز این است که حفظ تحمض وعنه

در مراتب اربعه هضم

وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء والتمويز النمي والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا

در نضج دادن کاری میکند که امتیاز خلطه مطبوخه و نه خلطه مد قوت مخلوطه طلب دوم از مراتب هضم در
کبد است پس کیلوس در رگ ماساریقا که تمام الاف اضام در معده شد پس خلاف میشود بعضی از ان بعروق که نامش ما
ماساریقا است میشود و بعد کبد میرود و داخل میشود در عروق کوچک که انتشار در جمیع اجزاء کبد دارد و بجو بکه
ملاقات میکند کبد را همه کیلوس پس در اینجا هضم میشود و هضم دوم پس صورت نوعیه غذائیه میبرد و استحاله
باخلاط میشود وان را کیموس میخوانند و ابتدای این هضم در ماساریقا است سوم از مراتب هضم در عروق
است و ابتدای ان از حین صعود خلط است در عرق عظیم که طالع است که حدبه کبد چهارم از مراتب هضم
در اعضا است و ابتدای ان از هنگامی است که دم ترشح از دهانه عروق میشود و اما احتیاج بقوه
دافعه پس برای ان است که همه غذاء جزو مغتذی نمیشود بلکه بعضی از ان زیاد میاید و ملائم و مستحق او نیست و دارد
و منع میکند انچه را که از غذا و اولی میشود از رسیدن غذای جدید و موجب ثقل بدن بلکه عفونت فاسد و مایه آفت بدن
و مزاج میشود پس لا بد است از یک قوه که دفع فضلات کند و همین قوه لازم است در نشو و نمی در
حالت نشو و در حالت وقوف و انحطاط وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء وکان مضاعف
میشود این قوی برای بعضی از اعضا یعنی این قوای اربع برای معده است با جاذبه بسوی غذاء جمیع بدن
و برای او همین قوی است برای غذاء خود والتمويز النمي ونمو بخیر نمی است چه نمو در اعضاء اصلیه
است و سمن و نمو زیادتی در اعضاء متولده از دم است مانند لحم و شحم و نحو ان والمصورة عندي باطلة
لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا و مصوره در نزد من
باطل است برای انکه محال است صدور این افعال محکمه مرکبه از قوه بسیطه که نیست برای ان قوه شعوری
اصلا و تفصیل مقال انکه بعد از قوه مولده در قوای نباتیه از قوه دیگر برای تصویر هر جزئی از
اجزاء منی که مستعد شود بجهت صورت عضوی از اعضا و ان را قوه مصوره خوانند و چون صور اعضا
مشتمل بر منافع و مصالح بسیار است چنانکه در فن تشریح مبرهن شده و صدور انها بدون
کمال مرتبه علم و شعور محال است لهذا مصنف قدس سره القدوسی نفی قوه مصوره نموده
و صدور ان افعال محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عادم الشعور ممتنع شمرده و بعضی دیگر

از علما

واما قوة الادراك الجزئية فمنها اللمس

از علما نفی قوای بالکلیه نموده اند و افعال منسوبه بقوی را اسناد بملائکه داده است لیکن با قول بوجود
صانع حکیم که همه موجودات و مؤثرات مستند باو میباشند عجب نیست اعطای قوه و خاصیتی بطبیعت را که
صدور افعال محکمه متقنه از او بوده باشد اما قوه دراکه و خاصیت حکمی که و همچو علم و حکمت در مبدء
اول کافی است و تحقق ان در هر مرتبه از مراتب وسائط لازم نیست و صدور این افعال از
ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوی بلکه بمباشرت ان ذوات مقدسه برای افعالی را که اکثری
از انها فاش از خساست نیست بسیار عجب تر است که از استناد این افعال بقوه طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع
حکیم خبیر به اکثر اخبار وارد یافته باشد از ائمه اطهار علیهم سلام الله الملک الجبار که این افعال از
ملائکه است اشعار استبعاد عقلای است و ادعاء بان لازم است زیرا که برهان عقلی قطعی بر امتناع ان اقامه
نشده است و احتمال میرود که مراد از ملائکه همان قوی باشند و لکن این تاویل است بسبب ارتکاب ان
مذموم و بر فرض ورود اخبار پس از این قبیل اخبار از اخبار احاد میباشند و اخبار احاد ظنی و ظن هم
معمول به است در احکام شرعیه عملیه نزد کسی که در باب العلم باب اکل المیتة واما عمل بانها در نفس مسائل
حکمت و کلام سیما در نزد ائمه برهانیه قطعیه بر خلاف ان قبیح است و بر فرض عدم برهان دلیل بر
حجیت اخبار احاد در چنین مسائل پس فائده از دلیل است و چون سابقا قسمت ذکر یافت که نفی
ادراک جزئیات را با الات مینماید اکنون مصنف در ذکر الات ادراک جزئیات و در اثبات
اشاره بقوای ظاهره نموده بقول شیخ واما قوة الادراك الجزئية فمنها اللمس واما قوه ادراک نفس
مر جزئیات را پس از جمله ان قوی لمس است و او اول حواس است که حیوان با وجود حیوان میشود پس همچنانکه
برای نبات قوه غاذیه است که جائز است انکه سایر قوی از نبات مفقود شود بجز غاذیه همچنان جائز
است که سایر قوی از حیوان مفقود شود بجز لامسه چنانکه گفته اند که کرم خاکی جز قوه لامسه سایر قوای
حیوانیه از او مفقود است و دلیل برای مطلب انکه ترکیب اول حیوان از کیفیات ملموسه است چه
مزاج او از انها است و باختلاف انها فساد او حاصل میشود و حتی حاصل است برای نفس لازم است
انکه طبیعه ... و گاهی اولی ضرری باشد که درک کند با ضرری و دفع او واقع میشود و

و هي قوة منبثة في الآلة كلها و في تعدده و وحدته نظر

وچیزی که حفظ صلاح او و نگاهداشت بدن است و باید این نگاهداشتن قبل از آن باشد که دلالت میکنند بر اموری که
بعضی از آنها منفعتی حاصل میشود که خارج از قوام است یا مضرتی که خارج از آنست و قوه ذوق اگرچه
دلالت میکند بر چیزی که با او بقای حیوة است از مطعومات لیکن جایز است آنکه معدوم شود ذوق و حیوان حیوانیت
حفظ بارتج یا بدانیر اگه حوالی دیگر باشد که اعانت میکنند بر ادراک آنکه موافق و اجتناب از مضار اما
جز لامسه سایر قوی اعانت میکنند برآنکه هوا ابتلا بحرارت است یا مجرد است پس هیچ شهوت تابع جاذب است و عطش
شهوت بارد رطب است و غذا در حقیقت حرارت که منکشف شده است بسایر کیفیت ها که لامسه آنها را ادراک
میکند و اما طعوم و مزه پس آنها تطبیبات باشد از اینجاست که سابق گذشت ذوق برای آنکه زایل شود
و حیوان با قوت پس لمس اول حواس است و باقی آن است و اما حیوان ارض را لا بد است و اما امور که لمس ادراک
آنها را میکند پس بنابر مشهور هشت جنس است حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و ثقل و خفت
و اما صلابت و لین و لزوجت و هشاشت و مانند آن پس تحویل میشوند بمتابعت امور مذکوره نه بحسب ذات بلکه بتبع امور
سابقه که بالذات تحوی میشوند و هي قوة منبثة في الآلة كلها و این قوه لامسه قوه است که منتشر در همه بدن
نموده یعنی مسموعة الاعصاب در همه بدن دار و مکان الاعضا که عدم حس انفع باشد برای او مانند کبد
که حرکت و طحال که بزرگ است و کلیه که علو است تا متأذی نشوند بجهة آنکه ملاقات میکنند از حاد و لذاع
زیرا که کبد محل تولد صفرا و سعد است و طحال و کلیه مصب آنها هستند برای آنکه در او اخلاط لذاع و گزنده باعث
و مانند ریه که دائم الحرکة است پس متألم میشود باصطکاک بعضی از آن ببعضی دیگر و مانند استخوانها که اساس
بدن و دعامه برای حرکات است پس اگر لامسه داشته باشند متألم میشود بمزاحمت و منضغط شدن و با جهة
واردی شود بر آن از مصادمات و في تعدده و وحدته نظر در متعدد بودن لمس و واحد بودن تأمل
یعنی بعضی قوه لامسه را یک قوه دانسته اند و بعضی آنرا متعدد شمرده اند و جمهور بر آن رفته اند که لمس یک
قوه است که بآن ادراک جمیع ملموسات میشود مانند سایر حواس لیکن اختلاف مدرکات موجب اختلاف ادراکات میشود
تا اینکه لازم شود بآن برشود مبادی ادراکات و لیکن بسیاری از محققین که از آنجمله شیخ رئیس است رفته اند
که قوه قوای متعدده است بنابر آنکه تمهید گفته اند آن را در حکم قوی که فاعل واحد صادر میشود از آنها مگر

پس قوة

ومنه الذوق وينقسم الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد

پس گفته اند که در میان ملموسات مختلفه الاجناس هست که باهم تضاد دارند پس ناچار است برای آنها قوه لامسه
از قوی مدرکه مختلفه که حکم بتضاد در میان آنها کند پس ثابت گویند برای ادراک هر ضدی از مدرکات قوه پس ثابت
گویند قوه را برای حکم مابین حرارت و برودت و قوه دیگر برای رطوبت و یبوست و قوه ثالثه برای
خشونت و ملاست و قوه رابعه برای لین و صلابت و بعضی زیاد کرده اند قوه خامسه برای ثقل و خفت
و گفته اند که جایز است آنکه برای این قوی آلت واحده باشد که مشترک میان آنها باشد و جایز است
که در آلات انقسام غیر محسوس باشد پس برای آنها توهم اتحاد شود ومنه الذوق وينقسم الى توسط
الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد و در جمله ادراک پس نفس حیوانیه را با آلت قوه ذائقه است و
احتیاج دارد آن ذوق بسوی واسطه یعنی رطوبت لعابیه که خالی باشد از مثل و ضد تفصیل این
اجمال آنکه ذوق قوه است که پراکنده است در عصب مفروش بر جرم زبان و این قوه تالی لمس است در
منفعت زیرا که تکثر گردیده میشود با این ذوق بر جذب ملایم و دفع منافر از ملموسات و ذوق موافق
با لمس است در احتیاج داشتن بملامسه و لیکن ذوق مفارقت میکند با لمس در اینکه نفس ملامسه
موادی بطعم نمیشود لیکن ملامسه مواد با حرارت میشود محتاج تر است در ادراک قوه
ذائقه که رطوبت لعابیه واسطه شود که منبعث میشود از آلتی که نامیده است بملعبه و شرط آن است
که آن رطوبت خالی باشد از مثل طعم مطعوم یعنی تا مادامیکه طعم مثل آن مطعوم در قوه ذائقه است ا
ادراک طعم دیگر از امتزاج آن نتواند نمود و همچنین شرط دیگر آن است که آن رطوبت خالی باشد از
طعم ضد آن مطعوم تا طعم مذوق کما هو حقه بذائقه برسد پس کسی که در لعاب است در وقتیکه متکیف شود
لعاب او بطعم خلط غالب بر بدن او پس ادراک نخواهد نمود طعوم اشیاء مأکوله و مشروبه را مگر آنکه
مخلوط باین طعم خلط غالب است پس کسیکه دهان او تلخ باشد پس می یابد طعم عسل را تلخ و اختلاف است
که توسط رطوبت لعابیه بجهة چیست آیا مخلوط میشود آن رطوبت را با اجزای لطیفه از
صاحب طعم و غوص میکند آن رطوبت با آن اجزا در جرم زبان پس ذائقه میرسد محسوس
کیفیت ذی الطعم میشود و رطوبت واسطه است برای آسان نمودن وصول بجوهر محسوس

و منها قوة ذائقه

که حال کیفیتست بعینها یا باینکه متکیف شود نفس رطوبت بطعم بسبب مجاورت پس بخود میکشد آن
رطوبت به تنهائی یعنی بخودی کیفیت طعم آن رطوبتست و علی التقدیرین واسطه مرئیا ذائقه و محوی
آنکه از روی حقیقت بخلاف الابصار که محتاجست بسوی توسط جسم شفاف و لکن مرکب میشود از
طعم و لمس حسی بدون امتیاز زبانکه حرافت زیرا که سطحی که منفعل میشود از حرافه بانفعال لمسی
بسبب تسخینی و برای او اثر ذوقیست پس وارد میشود بنفس اثر از آن قوه باهم مانند اثر واحد
بدون امتیاز در حس و منه الشم و از جمله جزئیاتی که برای او ادرک نفس جزئیات را القاست قوه

در شامه

شامه است و آن قوه ایست در دو زائده که رویده شده اند از مقدم دماغ که مرد ال که بعبارت
از سر سرست که در هر دو قوع درخیشوم است و شبیه باشند آن دو زائده به دو سر پستان که افراد حلمه بفتحتین
میگویند و دلیل بر اینکه قوه شامه در اینجاست آنست که قوه شامه باطل میشود بفاسد شدن [illegible] الی
ای عضو از دماغ با سلامت سائر اجزاء دماغ و سائر اعضاء بدن با اینکه سائر ارواح بدن را بالقطع
و لو چه متخللین در ادرک مشمومات نیست و تعطیل همی دلیلست دلیلی بر اینکه سائر قوای مدرکه در
محال مقرره خود [illegible] باشند بایی نحو که اگر [illegible] محل را اگر قطع حاصل شود آن قوی باطل میشوند الحسی
سائر اعضاء [illegible] باشند و یتحقق بایصال الهواء المنفعل من ذی الرائحة الی الخیشوم و حسیه.
دارد شم در ادرک محتاج بسوی وصول هوا که آن هوا منفعل میشود از ذی رائحه بسوی خیشوم و تفصیل
این اجمال مقالیست که اختلاف کرده اند حکما در امر قوه شامه و روایح پس جمهور بر آن رفته
اند که ادراک روایح بوصول هواست که متکیف میشود بکیفیت ذی الرائحه که آن شم [illegible] و
بعضی رفته اند باینکه سبب این ادرک بتجزی و انفصال اجزاءست از ذی رائحه که مخلوط
میشود با اجزاء هوائیه یعنی بعضو شامه میرسد و بعضی دیگر گفته اند که ذی الرائحه در شامه فعل میکند
بدون استحاله در هوا و بدون تجزی و انفصال و قول ثانی رد شده باینکه چون قلیل از مشک
مشموم میشود برطول ازمنه و کثرت امکنه بدون اینکه نقصانی وزن و حجم آن پیدا شود

پس اگر

پس اگر شم بتجزی و انفصال اجزا میشود هرآینه حکم نمود بعدم نقصان حجم و وزن و قول ثالث رد شده
باینکه مشک گاهی از دور المسافت بعیده میبرند و با سوخته میشود و بالکلیه فانی میشود باینکه رائحه آن
در هوا با زمنه متطاوله باقی میماند و ارباب قول ثانی تمسک جسته اند باینکه شم اگر بتحلیل اجزاء لطیفه
و انفصال اجزاء ذی الرائحه نباشد پس باید حرارت و مالش و تجزی مانند تزکیه و تحریک زود
نه شود و تمنایت نیست که بر داشتند رائحه را تخمیر کنند و بنا باید که بکثرت شم [illegible] زود بوال
و کهنگی و بعدم رائحه دلالت بهم نرسد و لازم حکم مشاهده باطلست و جواب منع ملازمه است برای
اینکه جائزست که اینها از بابت آن باشد که تجزی و تحلیل [illegible] اجزاء اعانت کند بر تکیف هوا
بکیفیت ذی الرائحه و کثرت لمس و شم اعانت کند بر ذبول [illegible] و تحلیل رطوبت آن
و امام فخر رازی گفته که حق آنست که هر دو محتملست و ممکنست که وصول اجزاء لطیفه
منفصله از ذی الرائحه یعنی آلت شم نیز سبب شود برای ادرک رائحه همچنانکه وصول هوا متکیف
متکیف بکیفیت ذی الرائحه بسوی قوه شامه نیز سبب ادرک قوه شامه شود و تمسک جسته
اند ارباب قول ثالث باینکه [illegible] باشدت [illegible] که [illegible] در خود [illegible] را الکرم میکنند
مسافت که قریبه بنا [illegible] که متکیف شدن جسم ذوالرائحه هوا با این مسافت بعیده چنانکه
مسلم اول حکایت کرده در تسلیم اول که رائحه منتقل شد از مسافت دویست فرسخ برای که مردار
که حاصل شده بود از [illegible] که در وقع شد در دریا [illegible] باینکه ممتنعست ایضا که تحلیل شود
از آن جیفه اجزائی که سیر کند دویست فرسخ راه را و آن دلیل هر دو رد باینکه این مجرد استبعاد
است و دلیل بر امتناع نیست مسلما و لکن وصول هوا متکیف بمسافت بعیده چنانکه حکایت
شده جائزست اینکه بهبوب ریاح قویه باشد علاوه بر این محتملست که ادرک رائحه جیفه
را قوه باصره باشد در مرغانیکه در دریا بهوا متعلق میشود [illegible] والله العالم و منه السمع
و یتوقف ادراکها علی وصول الهواء المنضغط المتکیف بکیفیة الصوت بسبب تموج ا
الی الصماخ من قرع او قلع و از جمله ادرک نفس جزئیات را قوه سمعست و موقوفست

در سمع و کیفیت ادراک آن

ادراک این قوه بر وصول هوا است که منضغط و فشرده میشود که متکیف بکیفیت صوت بسبب تموج هوا
که حاصل میشود از قرع که امساک عنیف است و از قلع که تفریق عنیف است تفصیل این مقال آنست
که سمع قوه ایست که بودیعه گذاشته شده است در عصب مفروش در مقعر صماخ و موقوف است بر
وصول هوا یا مانند آنها از جسم رطب یا شفاف چنانکه شیخ در کتاب شفا تصریح بآن کرده است
و این هوا باید منضغط شود در میان قارع و مقروع یا قالع و مقلوع با متکاوم است متکیف بکیفیت
صوت که آن صوت معلوم است برای تموج آن جسم شفاف و در بحث مسموعات از مباحث الهیات
بیان ما برای این مطلب شواهد نیز گذشته و مراد از وصول هوا منضغط بمقعر صماخ نه آنچیزی است
که شنیده از نادان باشد که هوا واحد بعینه متموج شود و متکیف بکیفیت صوت شود بصماخ
رسد بلکه مراد آنست که هوا واحد بسبب تموج آن موج میزند هوای دیگر و او را متکیف میکند بصوت
پس از این موج میزند هوای دیگر و او را متکیف میشود بصوت و هکذا تا اینکه موج میزند هوا را که
که راکد و ایستاده است در صماخ و متکیف بصوت میشود پس میشنود اثر عصب خاص و دلیل بر اینکه
سماع بوصول هوا امر مسموع است بصماخ آنست که صوت تابع تموج است و متقارن با او است
و در تجویف صماخ هوا راکد است در آن مانند دیوار که عصب حکایت صوت مفروش
بر او است پس لابد است از انتقال این هوا متموج بسوی آن هوا راکد در صماخ تا موج زند و بعد
تموج آن بسوی آن عصب پس حکایت کند صوت را و برای این مطلب شواهدی ذکر شده است
اول اینکه کسیکه دهان خود را بر طرف انبوبه درازی گذارد و طرف دیگر آن انبوبه را بر صماخ
کسی گذارد و تکلم کند در آن انبوبه بصدای بلندی آنچه را که سر انبوبه در دهان او
است میشنود و دیگران از آن طرف نمیشنوند دوم اینکه اگر از دور به بینیم کسی را که تیشه و
تبر برچوب میزند و یا تفنگ می اندازد پس آن ضربت و آتش خوردن تفنگ را اول
را میبینیم و بعد از لحظه صدا را میشنویم پس دانستیم که اول چون هوا در خارج انبوبه موج
میزند لهذا آن طرف صوت او را میشنوند و چون در انبوبه موج میزند پس آنکس که میسر

انبوبه

انبوبه در صماخ او است میشنود پس معلوم میشود که صوت از تموج هوا است و دانستیم که چون تموج
هوا تا بسامع رسید بسبب بعد مسافت طول داد لهذا اول رویت ضرب میشود پس لحظه صوت
بسبب تموج احساس میشود سوم اینکه صوت میل میکند بهر سمتی که باد دارد و همین است که بتجربه رسیده است در
صوت موذن بر بالای مناره پس هر که در سمتی باشد که باد در آن جهت است و موذن هم در آن سمت نداء
دارد پس صوت را میشنود اگرچه دور باشد اما کسیکه بر خلاف جهت باشد نمیشنود اگرچه نزدیک باشد و
امام فخر رازی جواب از این شواهد داده که اینها را جمع بود اینها نمیباشند زیرا که حصول اینها آنست
که هر جا که یافت شد وصول هوا حامل صوت بمقعر صماخ یافت میشود سماع و اگر آن یافت نشد آن
نیز یافت نمیشود پس این افاده نمیکند مگر ظن و جواب از این ایراد آنست که اگرچه این وجوه ظنیه
باشند لکن بمعونه صدق قول از اذهان تا قبه افاده تعیین میکند و همچنین است حال در بسیاری از مسایل
علمیه که استکشاف میشود در آنها که دلیل خطابی پس صحت بر آنها میشود با اینکه افاده یقین میکند و بر عدم
سماع صوت از تموج هوا چند وجه ذکر کرده اند اول اینکه حروف صامته مانند تاء مثناة فوقانیه
فوقانیه و طاء حطیه و دال مهمله و صعب برای آنها است که در آنها زمان حدوث و حال اینکه ما میشنویم این
حروف را قبل از وصول هوا حامل آن بسوی صماخ ما و از این جواب داده شده با اینکه حروف صامته آنیه
آنیة الحدوث پس باشند پس جایز است که باقی باشند در زمانی که بسبب هوا حامل آنها بسوی آن و تحقیق اینکه
حروف با تموج نحو ادامه بلکه هوا مستوریج شد و متشکل بشکل این حروف شد نه اینکه عین
حروف باقی باشند چنانکه الفی دانسته شد پس این نحو بالکلیه غلط صرف است دوم اینکه حامل حروف
کلمه واحده یا هوا واحد است و یا هواهای متعدده پس بنابر اول باید که نشنود اثر آنرا مگر سامع واحد
و آن سامع واحد نیز نشنود مگر بر سبیل ندرت زیرا که نادر است اینکه آن هوا بالکلیه بر آن شکل باقی باشد
تا بالکلیه بصماخ واحد برسد و بنابر ثانی که هواهای متعدده باشند پس لازم است که سامع آنرا
مرات متعدده بشنود و جواب از این نحو آنست که حامل آن حروف هوا است متعدد است
لیکن واصل بمقعر سامع واحد جایز است اینکه هوا واحد باشد و اگر فرض شود متعدد هوا

واصل بسمع صماخ واحد جایز است الا آنکه سماع مشروط بوصول در دفعه او را نباشد پس شرطهای در ما بعد ها
متنوع است وتحقیق در نظام آنکه حامل هواهای متعدده است لیکن همه یکدفعه ومقارن با هم به متموج
در سمانید بعد از آنکه یک هوا بصماخ بگنو رسید در عقب آن هوای متموج دیگر است که بعد از آن بصماخ
آن بگنو رسد بلکه هواها با هم تفاوت داشته در عقب یکدیگر بشوند واگر یک موج بصماخ دوباره رسد گوییم
که گاهی سامع صدای مکرر را میشنود واما آنکه در میان انبساط موج میان سامع ومسموع عنه دیواری فاصله است که
که احاطه بسامع دارد از جمیع جوانب پس هوا را راهی نیست که موج زند واز آن راه بصماخ سامع رسد
ونمی توان گفت که هوا را که حامل آن کیفیت است نفوذ در مسام دیوار میکند زیرا که هوا چون حامل میشود کلمه
مخصوصه را مراد آنکه متشکل شود بشکل مخصوص در مخارج پس در راه که هوا در دیوار رسد ومکاثفت دیوار
مصادمه یابد ولهذا آن شکل را که هوا متشکل بآن شده حامل صوت مخصوص شده بود نفی ممنوع پس بعد از
خروج هوا از منافذ لازم آمد که کیفیت آن حروف باقی نماند وصوت آن کلام لغو است که شرط
سماع تمیز هوا است بکیفیت الحرفیه تا آنکه آن صوت مشتمل بر تموج است ودوم آنست که تا ذو لغو هوا در
منافذ ضیقه بکیفیتی که صوت مخصوص است واطلاق شکل بر کیفیت مجاز است پس آنکه گوییم آنکه هوا
حامل کلمه مخصوصه میشود مراد آنکه متشکل میشود بشکل مخصوص اراده کرده است بآن تکیف هوا را بکیفیت سمعیه
برسبیل تجوز واراده نکرده آنکه متشکل بشکل حقیقی میشود تا تصور کرده شود نفوذ در منافذ با بقاء
شکلش بر حالش وحاصل جواب آنکه اگر هیچ منافذی در دیوار محیط نباشد پس مسلم نداریم سماع
را مانع نیز که حیلی حاجز است اگر چه منافذ کمتر باشد سماع اضعف خواهد بود ودر تقاطع شکل پس آنکه
اراده شده با آنکه کیفیت حقیقت شکل الحرفیه را که عارض هوا میشود پس سبب میگردد
برای حدوث کیفیت مخصوصه پس حاصل نیست بعد بقاء او زیرا که او از معدات است دارد که اراده
شده باو آنکه آن کیفیت سمعیه از او که مسمی به صوت است پس استحاله وقسمتی در بقاء او
نیست باو نفوذ در مضایق بدانکه افلاک بنا بر طریقه حکما ملاصق با یکدیگر اند ومیان اینها
هیچ فاصله نیست وبنا بر اخبار ساطعه شریعت که منزه از کذب وحامل وعصمت ایشان میان هر فلکی

تا فلکی

تا فلکی دیگر پانصد سال راه است ولیکن حکمای اسلام تاویل کرده اند این اخبار را بانکه مراد از فاصله داشتن
افلاک آن است از هر فلکی کلی تا فلک دیگر پانصد سال است اما میان این افلاک جزئیه فاصله است
که آن افلاک جزئیه متصل نیستند بفلک کلی پانصد ساله مسافت اقطار افلاک جزئیه است وافلاک در
حرکات با هم اصطکاک دارند وصوت این مقدمه را دانستی بدانکه ثابت شد که سماع صوت
بلکه حدوث آن مشروط بهوا است ونخواهد بود برای تمامی افلاک بر فرض تسلیم آن صوت نمیباشد
واگر فرض شود صوت حکم الوصول جایز نیست بجهت امتناع نفوذ آن در جرم فلک پس آنچه نسبت با
با فیثاغورس داده اند که ثابت میکنند برای افلاک اصوات عجیبه ونغمات غریبه که متحیر شود از سماع آن
عقل وتعجب مینماید از آن نفس وحکایت شده از فیثاغورس که او بنفسه عروج نمود بعالم علوی
پس شنید بصفای جوهر نفس خود وذکاء قلب خود نغمات افلاک واصوات حرکات کواکب را پس از آن رجوع
کرد بسوی استعمال قوای بدنیه ومرتب ساخت بر آن الحان را ونغمات را وعلم موسیقی را وضع نمود پس
این حکایت بنا بر مذاق حکما از مرموزات میباشد تعبیه والفاظ وبنا بر مذاق مؤلف این مقاله
از باب تخیلات واهیه بی اصل است ومنه الکبریا از جمله ادراک نفس جزئیات را با آلات ابصار است
ونیر قوه ایست که بودیعه گذاشته شده است در محل ملتقای دو عصبه که بر دو مجوف ومیانش خالی باشند که روئیده
میشوند از مقدم دو بطن مقدم از دماغ در جوار زائدتین که شبیه‌اند بحلمتی ثدیین پس یکی بجانب راست
میرود آنکه از چپ روئیده است ودیگری بجانب چپ میرود آنکه از جانب راست روئیده است تا آنکه با هم
ملاقات میکنند وتجویف آنها یکی میشود بعد پس آنکه ثابت از جانب راست بسوی حدقه یمنی میرود و
آنکه از چپ روئیده بسوی حدقه یسار میرود پس این تجویف که در محل ملاقات این دو عصبه است
در او قوه باصره است وآن را مجمع النورین نامند وسبب تجویف این دو عصبه برای اشتمال
بکثرت روح است که حامل قوه باصره است بخلاف سائر عصبهای ظاهره ومتعلق بالذات باصره ضوء و
لون میگردد ابصار بالذات ضوء ولون ومتوسط این دو امر تعلق میگیرد بامور بعضی دیگر مانند
شکل ومقدار وحرکت وغیر اینها ومصنف اراده کرده بهمه مبصرات بالذات جزئی که توقف ندارد

الابصار الصادق بر الابصار غیر تا اینکه ایراد شود باینکه مبصر بالذات منحصر بضوء است نه غیر او و اما
لون پس مبصر است بواسطه ضوء مانند سائر مبصرات بلکه اراده کرده است بمبصر بالذات آنچه را که مرئی است
برؤیت متعلقه باو ابتداءً بدون واسطه که تعلق آن رؤیت بآن واسطه اولا و بالذات باشد
و تعلق آن رؤیت بخصوصیات آن مرئی ثانیا و بالعرض باشد مانند اعراض اولیه و اعراض ثانویه و
بر خلاف حرکت ذاتیه و حرکت عرضیه پس ضوء مرئی است برؤیتی که متعلق است باو ابتداءً جز آنکه رؤیت
تفسیر کرده ذکر نشد و لون هم مرئی است برؤیتی که متعلق است باو ابتداءً جز آنکه رؤیت ضوء مشروط که
برؤیت لون دیگر نیست و رؤیت لون مشروط است بوجود رؤیت ضوء که محیط باشد بآن لون پس در
زمانی که میبینیم لون سفیدی را پس در اینجا دو رؤیت است که یکی متعلق است بضوء اولا و بالذات و دیگری
متعلق است بلون اولا و بالذات و برای این اشاره کرد … منکشف است در شرح حیث یا بکشف تام مگر آنکه رؤیت
ثانیه مشروط است بوجود رؤیت اولی و بدون آن متحقق نمیشود و اما شکل و آنچه باو ذکر شد پس تعلق
نمیگیرد و بخیری از آنها رؤیتی ابتداءً بلکه رؤیت که تعلق میگیرد بلون جسم ابتداءً تعلق میگیرد بآن
رؤیت بعینها در دفعه ثانیه بشکل آن جسم و مقدار آن و حرکت آن و حسن آن و قبح آن پس لون جسم مرئی
است اولا و بالذات و این اشیاء مرئی باشند در دفعه ثانیه و بالعرض پس از این ثابت است که منکشف
مجهول نمیشود این اشیاء در شرح حیث باکشف تام و اهو راجع فیها بتأثر الحدقه و این الابصار در ما
راجع است بتأثر … حدقه علی … و قید … برای آنکه که اگر رؤیت در حق خدای تعالی ثابت
شود چنانکه اشاعره گویند پس آن رؤیت در حق خدا تعالی بتأثر حدقه نیست زیرا که برای خدا حدقه و جارحه
نیست و فایده این قید را شارح قوشجی بیان نموده ذکر نکرده و لکن این تحریر با صالت است زیرا که مصنف
طریقه اشاعره را در اکثر باطل میداند بلکه ضمیر با ابصار برمیگردد و حاصل فایده قید آن است که خداوند عالم بنا بر
طریقه اهل اسلام متصف بابصار است چنانکه آیات و اخبار ظاهر بر آن گواه است و این تعریف بر نور
در حق خدا صادق نیست برای آنکه آلات در حق خدا … راجع بعلم حضوری بمبصرات است بنا بر
آنکه علم خدا را حضوری میدانیم چنانکه ان شاء الله تعالی در الهیات و غیر آن بیاید و بهیچکس کلام در

در ایراد بر شارح قوشجی

۲ محال است بلکه ابصار که منسوب بخدا است معنای آن انکشاف تام است و با…

در سمع لعل و باید دانست که این تعریف مصنف که ابصار بتأثر حدقه است تمام نمیشود بنا بر مذهب طبیعیین
که ابصار بانطباع صورت باشد در جلیدیه و انطباع لازم دارد متأثر شدن منطبع فیه را و اما
آنچه مختار مصنف است که ابصار بخروج شعاع است نه بانطباع چنانکه بیاید پس حکم بتأثر حدقه در آن
صورت ممنوع است و بجهت حصول بعضی شرائطه و واجب است حصول شرائط ابصار با شرائط آن
تفصیل این اجمال آنست که فلاسفه و متابعین ایشان گمان کرده اند و معتزله رفته اند باینکه ابصار موقوف بر
شرائط چند است که حصول ابصار بدون این شرائط ممتنع است و با آن شرائط ابصار واجب الحصول است
اول از شرائط آنکه مرئی باید مقابل بیننده باشد یا در حکم مقابل مانند رؤیت اعراض که آنها در حکم محل خود
باشند که آن محال متحیزه بالذات مقابل باشند که محاذی را ما مقابل شوند و مانند دیدن آنکه رقم خود را در آینه
دوم بعد مفرط نداشتن رائی و مرئی نباشد و این شرط مختلف و متفاوت است بحسب قوت بصر و ضعف آن و بحسب بزرگی
مرئی و کوچکی آن و بحسب اشراق لون مرئی و کدورت آن پس قوی البصر گاهی میبیند چیزی را که بعید است بنحوی که
ضعیف البصر در آن مقدار از بعد آن را نمی بیند و چیزی که رنگ آن اشرق میباشد و ضوء آن بیشتر است از دور بیشتر
دیده میشود سوم عدم قرب مفرط است پس … چون … قرب … بصر … ابصار باطل میشود
چنانکه شیخ محمود شبستری در کتاب گلشن راز گفته چه مبصر با بصر نزدیک گردد بصر ز ادراک آن تاریک گردد
چهارم آنکه مرئی صغر مفرط نداشته باشد و این شرط از جمله آنهاست که متفاوت میشود بحسب قوت
بصر و ضعف آن و بحسب قرب بصر و بعد آن پنجم آنکه میان رائی و مرئی جسم کثیف حاجب نشود که مانع باشد
از نفوذ شعاع و ضوء بصر در آن ششم آنکه مرئی مضیئی باشد بنفسه یا بغیره هفتم آنکه مرئی کثیف باشد
یعنی مانع باشد از نفوذ شعاع در او اگر گویند که بنا بر این شرط باید جسم لطیف اصلا مرئی نشود مانند ماء
و زجاج زیرا که اینها منع نمیکنند نفوذ شعاع را در اینها و حال آنکه تجربه بر خلاف این گواهی میدهد پس
و شیشه مرئی میشوند جواب گوئیم که بعضی از اجسام لطافت تام دارند بنحوی مانع از نفوذ شعاع در آنها
اصلا نیستند پس بحسب اصلا مرئی نمیشوند مانند آسمان و کره اثیریه و کره هواء صافی و بعضی از
اجسام است که خالی نیست بلکه … از لطافت و کثافت مراتب دارند و ماء و زجاج از این قبیل است و مثل

و مرئی

چنانچه جسم حاجب نیست ما و را شعور را از ابصار برای لطافتش ولیکن برای الیف فردی لازم نیست که در او
ست مرئی میشود و شارح قوشچی گفته که گاهی گفته میشود که شرط مضیئی بودن منسوب است از شرط کثیف بودن ر
زیرا که لطیف قبول ضوء نمیکند تا اینجا کلام قوشچی بود و جواب آنکه مسلم نداریم که لطیف قبول را نمیکند بلکه
لیس باید که جسم لطیف بالذات مضیئ باشد مانند شمس یا بالغیر باشد مانند قمر و ستاره ها دیگر چه
اینها از اجرام فلکیه و لطیف میباشند با اینکه قبول ضوء میکنند ششم آنکه حدقه سالم باشد نهم آنکه فاصله
کثیر حایل نباشد دهم آنکه شفاف متوسط نبود و شارح قوشچی گفته که اشتراط عدم حجاب میان رائی و مرئی
مغنی از شرط اخیر است تا اینجا کلام قوشچی بود و جواب آنست که شرط وساطت شفاف غیر اشتراط عدم حجاب است
چه در فرض که حجابی نباشد و شفاف مانند هوا و آب فاصله نشود رؤیت و ابصار متحقق نخواهد شد و این
شرایط مذکوره بنابر طریقه معتزله است ولیکن اشاعره تجویز میکنند ابصار را با رفع همه این شرایط و تجویز میکنند
عدم ابصار را با حصول این شرایط الطبی از آن مصنف ضمنا رد کرده است در ابصار قول بخروج شعاع را نه
انطباع را قبول شود بخروج الشعاع لا بالانطباع بدانکه مذاهب مذکوره در ابصار برای حکما سه مذهب است اول
مذهب ریاضیین است و ایشان میگویند که ابصار بخروج شعاع است از چشم بر هیئت شکل مخروطی که سر آن مخروط
در نزد مرکز بصر باشد و قاعده آن در نزد سطح مبصر لیکن از آن ریاضیین در میان شعاع اختلاف کرده اند بعضی
رفته اند که آن شکل مخروطی مصمت است و جماعتی دیگر رفته اند که آن شکل مخروطی مرکب است از خطوط
شعاعیه مستقیمه که اطراف آن در پهلوی بصر مجتمع است در نزد مرکز بصر لیکن از آن جمله کشیده می شود
بنحو تفرق تا مبصر میرسد لیکن آنچه منطبق است بر او از مبصر اطراف این خطوطست که بصر آنرا ادراک کند
و آنچه در میان اطراف این خطوط واقع شود است بصر آنرا ادراک نمیکند و از اینجاست که مخفی شود بر
بصر مسام اجسام با که در غایت رقت است در سطوح مبصر است و جماعت ثالثه از ریاضیین رفته اند بانکه
خارج از عین خط واحد مستقیم است لیکن در زمانی که منتهی شود آن خط واحد مستقیم است ~~لیکن در زمانی منتهی~~
شود بمبصر حرکت خواهد نمود آن خط بر سطح آن در نهایت طول و عرض آن حرکتی که در غایت سرعت
است و تخیل میشود بحرکت آن هیئت مخروطی مذهب دوم طبیعیین است و ایشان گفته اند که ابصار

در ایراد و رد شارح قوشچی

در ایراد و رد شارح قوشچی

بانطباع

بانطباع و انتقاش صورت مبصر است و این مختار ارسطو و اتباع اوست مانند شیخ رئیس و غیر او و گفته
اند که مقابله مبصر با باصره را موجب میشود استعدادی را که افاضه میشود با صورت مبصر بر جلیدیه و
کشف میکنند در ابصار انطباع در جلیدیه و الا باید که یک شیء دیده میشد برای انطباع صورتش در دو
جلیدیه و الا باید که در دو شیء باشند بلکه لازم است که آن صورت مؤدی شود در ملتقای عصبتین
مجوفتین و بحس مشترک و اراده نکرده اند تادی صورت از جلیدیه بعینه منتقل و از آنجا بحس مشترک تا
انتقال عرض که عبارت از صورت باشد بلکه اراده کرده اند آنکه انطباع آن صورت در جلیدیه معد
میشود برای فیضان آن صورت بر حس مشترک سوم از مذاهب مذهب طائفه از حکماست و او آن
است که شفاف که در میان بصر و مرئی است متکیف میشود بکیفیت شعاعیه در ابصار و سبب آن
آلت ابصار میشود و باید دانست که این مسئله متعلق بعلم مناظر و مرایا است و در این باب اصحاب
کتب و رسائل بسیار نوشته اند اگر بتطویل بر داخته شود از وضع کتاب خارج میشود ولیکن تشحیذ الاذهان
بعض از دلائل اقوال مزبوره را متعرض می شویم پس میگوییم که قول اول که قول ریاضیین باشد که قائل
بخروج شعاع شده اند استدلال بچند وجه نموده اند اول آنکه هر که شعاع بصری کم تر است ادراک او
مر قریب را اصح خواهد بود از ادراک او بعید را برای تفرق شعاع در بعید و هر که شعاع بصر او بسیار شد
با غلظت ادراک او مر بعید را اصح خواهد بود زیرا که حرکت در مسافت بعیده افاده میکند او را رقت و
صفا را و از ابصار بانطباع میشد بایست که تفاوت نکند دوم آنکه اکمه اعشی یعنی آنکه در شب نمی بیند
و در روز می بیند برای آنست که شعاع بصری بسیار کم است پس در روز تحلیل می یابد بالتقای بنور شمس
پس نمی بیند لیکن چون شب در آید شعاع بصر جمع میشود پس قوت می یابد برای ابصار و خفاش ایضا
شب کور که در شب نمی بیند و در روز می بیند این نیکی است زیرا که شعاع بصر او است برای غلظت او
قوت بر ابصار ندارد مگر در روز که شعاع شمس [illegible] رقت و صفا دهد سوم آنکه کسی
که نظر کند بصفحه که در تحت آب واقع شده برای ظاهر نمی شود مگر کسانی که اکثر حجاب
است و این نیست مگر بسبب آنکه منعکس بهم مخروط شعاعی [illegible] ادراک کامل [illegible] از جوانب

را دو شیء

ان چهارم آنکه انسان در تاریکی بیند که نوری از چشمش جدا شده و بر بینی او اشراق کرده و اگر چشمهای
سخت را بپوشانند بر چراغی بیند که گویا خطوط شعاعیه متصل است میان چراغ و میان چشم پنجم آنکه اگر جسم
متوسط شفاف است میان بصر و آنچه مقابل بصر است اگر جسم لطیف است پس حاجب بصر از رؤیت نمی شود
و اگر جسم کثیف باشد مانع است بصر را از رؤیت و این نیست مگر بواسطه آنکه برای او شعاعی در آن
متوسط نفوذ میکند و بنابراین تا شعاع نفوذ نکند پس ابصار حاصل نمی شود ششم آنکه اگر انسان به جسم صیقلی را
در آینه پس یا آنکه منطبع میشود از وجه صورتها در مرئیات پس از آن منطبع شود از این صورت صورت
دیگر در چشم چنانکه اصحاب انطباع قائل شده اند و یا برای این است که شعاع خارج از بصر منعکس می شود از مرئیات
برای صقالت آنها بسوی وجه پس وجه مرئی میشود و شق اول باطل است زیرا که صورت وجه اگر در مرئیات با
منطبع شود باید در موضع معینی منطبع شود و آن انطباع از موضع خود تغییر نکند بزوال چیزی دیگر اینجا نیز
که اگر دیواری سبز مثلا بشود برای انعکاس ضوء از سبزه تغییر و لازم می آید که آن لون در موضع معینی از
جدار باشد و مختلف نشود باختلاف رائی از مکانی بمکان دیگر با آنکه می بینیم صورت شجره را که مختلف میشود
مکانهای آن در آینه با مرئیات بحسب انتقال ما بجاهای مختلف پس باید که این رؤیت وجه در آینه بسبب خروج شعاع است
و صاحب تشبیه این وجوه حال است که این وجوه دلالت ندارد بر آنکه ابصار بخروج شعاع است اما وجه اول
برای آنکه بر فرض بطلان انطباع باین وجه دلالت ندارد که ابصار بخروج شعاع است زیرا که انطباع و
خروج شعاع دو طرف نقیض نیستند تا آنکه منع که ارتفاع هر دو فاسد باشند و لکن ممکن است که سبب در
ابصار امر سومی باشد تفصیلا پس جواب آن ... باشد صیقلی ... باشد صیقل
که مقتضی حکمی شود تا امری ... اگرچه علت آن را تفصیلا ندانیم و اما وجه دوم پس برای آنکه
اشتراط لطیف بودن متوسط لازم ندارد که برای نفوذ شعاع در آن باشد بلکه ممکن است آنکه این شرط
برای آن باشد که حکمی شود تا ... چنانکه اصحاب انطباع گفته اند و اما جواب وجه اول
... برای آن است که آنها دلالت ندارند مگر بر آنکه در ... نوری است و ما هم منکر نیستیم که دلالت
ابصار به چشم ... باشد که ... مرتسم شود ... و مرئی

مخروطی

مخروطی و همی که ادراک مرئی کند از جهت زاویه که در نزد حدقه است که شاید بشود حرکات در نزد رؤیت بعید
پس لطیف آن تخیل بر وجه و اشباح تلطیف داشته باشد در زمانی که غلیظ شود و کثیف شود در زمانی که
ضعیف و رقیق شود قوت آن منتهی در آن حالات شود در مقابل قابل است و اضواء آنکه قوتش در حیوان مرکز
عالی باشد که بمنزله زاویه است برای مخروط وهمی و بجهت رشحات آن صورت منطبعه در او
اظهر واد در که آن اقوی باشد و وجوه جیدی برای تضعیف شعاع ذکر کرده اند اول آنکه شعاع اگر عرضی
است ممتنع است بر او حرکت و انتقال از موضعی و اگر جسم است ممتنع است آنکه بیرون آید از چشم ما بقدر از جسم
... جسمی که پاره کند افلاک را و متوسط شود در یک لحظه بر نصف کره عالم پس از آن در زمانی که یک جسم
را به هم امتداد کند آن جسم بچشم ما معدوم شود پس از آن در زمانی که منفتح شود خارج شود مثل آن و هکذا دوم
آنکه حرکت شعاعیه ارادیه نیست و این ظاهر است و طبیعیه نیز نیست و الا باید از یک جهت باشد و این
حرکت قسری هم نیست زیرا که قسری نیست در اینجا که طبع نیست و بر این وجه اعتراض است که محتمل است که حرکت
شعاع بیک جهت طبیعی باشد و ما عدای آن از جهات دیگر قسری باشد اگرچه قاسر آن معلوم نباشد سوم آنکه
اگر ابصار بآن معلوم نباشد ابصار بخروج شعاع باشد هر آینه واجب است که در وقت واحد دیدن بادکه شعاعی
متوالی شود و واصل شود بعد از آنکه مقابل وجه است بخواهیم باشد به جهت غیر مقابل حدقه را و نه جمله مقابل وجه
حدقه را چهارم آنکه ابصار اگر بخروج شعاع بعید باشد که دیده نشود مرئی مگر بعد از انقضاء زمانی
که شعاع در آن زمان حرکت کند و مرئی را به وسیله که چنانکه قمر را قبل از ثوابت و بعد از سایر کواکب بر بلندی برابر
که مرئی است تفاوت مسافت میان قمر و ثوابت را با قمر و سایر کواکب و این قطعی باطل است چه ما در زمانی
که چشم را می گشائیم ثوابت و کواکب و قمر را یکجا می بینیم و جمیع این وجوه را بعضی در دفع
گفته اند با آنکه تاویل کرده اند کلام قائلین بشعاع را بآنکه شعاع را اراده کرده اند آنچه گویند آنکه
مرئی در زمانی که مقابل شعاع بصر شود مستعد می شود برای آنکه افاضه شود برسطح آن از مبدء فیاض حکمی
شعاعی که آن شعاع قاعده مخروطی شود برای مخروط که رأس آن در نزد مرکز حدقه است لکن نامیده اند حدوث شعاع را
بسبب مقابله عینی بخروج شعاع از عین بر سبیل مجاز و قیاس کردند بتسمیه حدوث ضوء را در جسمی که مقابل

آفتاب است بخروج شعاع از آفتاب بسوی آن مقابل و اما طبیعیین که اصحاب قول بانطباع اند پس استدلال
کرده اند بچند وجه اول آنکه انسان در زمانها نظر بسوی قرص شمس تحدیق نظر در زمانهای درازی پس از آن چشمهایش خود را
بهم میابد پس اگر بسوی اوی باید از قرص شمس که گویا نظر بشمس میکند و همچنین اگر نظر کند بمرتبه در نظر بسوی سبزه شدید
الخضرة پس از آن چشمهای خود را بهم میابد پس اگر بسوی اوی باید از قرص شمس این حالت را و اگر مرتبه کند در نظر بسوی
آن سبزه است پس از آن نظر بلون دیگر نماید آن لون را می بیند بنحوی که آن لون تا اثر رنگ خطوط سبزه است مشوب
میکند و این نیست مگر برای ارتسام صورت مرئی در باصره و بقاء آن صورت در زمانی و این دلیل مردود است بانکه
صورت مرئی باقی در خیال است نه در باصره و این رد ضعیف است زیرا که بدیهی است که آنچه ذکر شد از باب رؤیت است
نه ارتسام در خیال دوم آنکه مرئی اگر قریب باشد بقدر قرب معتدل پس درست آن را می بیند و اگر بعید باشد مرئی از
رائی پس آن مرئی کوچکتر می بیند از آن وضعی که بجنب واقع دارد و همچنین تزاید می شود صغر تزاید بعد تا آنکه می بیند آن
مرئی را مانند نقطه پس از آن مضمحل می شود بنحوی که هیچ دیده نمی شود و این نیست مگر برای آنکه صورت مرئی منطبع
میشود در جزئی از جلیدیه بنحوی که احاطه میکند زاویه مخروط شعاعی که هیچ وجود ندارد راس او مرکز جلیدیه است
و قاعده او سطح مرئی است و این زاویه کوچک میشود هر قدر که مرئی دور میشود و کوچک میشود بحسب صغر آن
زاویه آن جزئی که واقع میشود در زاویه از جلیدیه و شکی نیست که شیء مرتسم در اصغر اصغر است از شیء مرتسم در
اکبر اکبر و از اینجاست که مرئی کوچکتر دیده میشود پس ظاهر شد تفاوت در حجم در مرئی بحسب بعد او از رائی
در صور را می شود که زاویه موضع ابصار باشد پس این قول بانطباع خواهد بود اما اگر موضع ابصار رأس قاعده مخروط
مخروط شعاع نیم چنانکه بنا بر قول شعاع است پس مرّ است که در همه دوران مقدار و صغر مرئی شود چه زاویه
تنگ باشد یا نه و درین دلیل نظر است چه قائلین بخروج شعاع ادعا مینمایند که صغر مرئی و عظم او تابع است
صغر زاویه مخروط شعاعی و عدم انسداد وجه سوم برای بصر در ادراک مساوی است برای حواس ظاهره وصول
برای ادراک سائر حواس مدرکات خود را احتیاجی نیست که بخروج چیزی باشد از آن حواس و متصل بمحسوس
شود بلکه ادراک آن حواس محسوسات را بان است که صورت محسوس را منطبع میکند و چنانست که
حاسه بصر بخروج چیزی از آن محتاج نباشد بلکه صورت محسوس را به نزد خود میابد و این دلیل مردود

است بانکه

است بانکه این قیاسی بلا جامع و مع الفارق است و اما مذهب سوم که عبارت از تکیف هوا و اسطه است
مابین بصر و مبصر بکیفیت شعاع بصری پس در ابطال او گفته اند که ما مییابیم بالضروره که شعاعی که در غایت
عصفوریست بلکه در غایت اشیاء است محال است که قوت بیابد برای کمال لطف عالم بکیفیت بلکه عصفور
بانسان بافیل اگر هم آن نار با نور شود هرآینه محال خواهد بود بکیفیت هوا ده فرسخ را به بلکه زیاده
را از مسافت عظیمه را و این حکم در نزد عقل بجا و اینکه را پس شکی نیست در نزد عقل نیست و لیکن اگر
و اگر موقوف باشد ابصار بر استحاله شفاف متوسط بکیفیت حالتی که اثبات کند بصر برای ادراک بمبادره عیون
اکثر باشد باید ابصار اقوی باشد یا اصلا ابصار حاصل نشود زیرا که این کیفیت اگر قبول اشتداد کند پس
بمبادره چشمهای بیشتر شدید اقوی خواهد بود و اگر قبول اشتداد نکند پس در نزد اجتماع عیون اگر حاصل شود
این حالت پس حصولش از برای بعضی اولی از بعضی نیست زیرا که برای هر یکی از آن عیون علت و بر فرض
حصول آن از برای بعضی از عیون لازم است که نه بیند آن را مگر همان بعضی پس یا حاصل می شود این حالت بسبب
از این اسباب و این محال است برای محال بودن تعلیل حکم واحد شخصی بعلل کثیره یا حاصل بهیچ یک نمی شود
نمی شود پس لازم میاید که ابصار حاصل نشود فان قلت فی الدرک المرئی وجهه فی المرآة منعکس شود شعاع
بسوی ادراک کننده خواهد ادراک کننده روی خود را دید تفصیل این مطلب آنکه از شعاع آن و تجربه کرده است
بانکه شعاع در زمانی که واقع شود بر صیقل مانند مرآت و کوان منعکس می شود آن شعاع از آن مرآت
بسوی جزئی دیگر که وضع آن مرئی بنسبت بآن صیقل باشد وضع آن صیقل باشد از آن جزئی که شعاع از او
بر صیقل آمده است پس زاویه انعکاس مساوی زاویه شعاع خواهد بود چنانکه در مناظر ذکر شده پس
در زمانی که واقع شود جسم صیقلی در مقابله رائی منعکس میشود شعاع بصر آن رائی از آن صیقل
بسوی وجه رائی پس رائی روی خود را رؤیت مینماید و حال آنکه شعوری برای او با نعکاس
نیست پس رائی خیال توهم میکند که روی خود را دیده است بر نحو شفافیت چنانکه معتاد است پس
معلوم میشود که صورت وجه او منطبع در مرآت یافته و در زمانی که وجه
قریب مرآت باشد و خطوط شعاعیه قصیر باشد پس رائی گمان میکند که صورت او قریب و نیز دیگر

وان سوی نقود الکهای نقد والمرآة

بسطح مرآت است واگر وجه از مرآت دور باشد وخطوط شعاعی که طولانی باشند منحنی گردد میکند که صورت او فرود رفته است در عمق مرآت واما اصحاب انطباع پس گمان کرده اند که در چنین مقام منطبع می شود از وجه صورت در جسم صیقلی پس از او منطبع می شود از آن صورت صورت دیگر در جسم وان سوی نقود ز الکهای نقود والمرآة واگر عارض شود نقود و سهم شعاع متعدد می شود آن شخص بر نار و سایر امثال باید تفصیل این احوال این است که در جست که التفات نماید بجز دو آن در زمان جزو از در جسم بنحوی که سهم این امر متعدد شود تا یکی شخص مثلا پس اگر عارض شود که منع از التفات آن در سهم ها یک بهای متعدد شوند پس شخص واحد دو شخص نموده میشود و باید تقریر که ... مرتفع نوم شارح قوشجی که گفته است لکن اکثا دو سهم بجز و طرفی حکمی است پس صواب آن است که گفته شود که اگر دو جزو نموده آن سهم از بر آن بر موقع واحد باید باید میشد . واگر موقع سهمهای نقود در شخص بیشتر باشد بیک امثال باید تا این کلام قوشجی بود وقوشجی غافل از قید التفات شده لیکن ایراد اکثر و بقید التفات رجوع قوم او میشود واما آنچه راکه قوشجی صواب شمرده پس آن خطا است زیرا که اگر دو موقع ایمنی بالتعدد سهمهای کافی در رویت واحد واحد است اگر مرآیی ~~نقطه~~ نقطه از آن مرآة باشند واما اگر مرآة همه آن شخص باشند پس نقود سهمهای کافی نخواهد بود واما اصحاب انطباع پس الغا گفته اند که انطباع صورت مرآة در جلیدیه کافی است در ابصار مرئی نامید والا شخص واحد باید همیشه دو شخص نموده شود بلکه لابد است از تادی صورت از جلیدیه بملتقای عصبتین پس مرتسم می شود در آن ملتقا صورت واحده پس می بینند شخص را واحد واگر چیزی عارض شود که تا تادی نشود صورتها از جلیدیه بسوی ملتقا در یک دفعه برای الحواج که عارض در احدی العصبتین است پس آن شخص دو را خواهد ~~...~~ متعدد دید وچون مصنف از حواس ظاهره فراغت یافت شروع نمود در بیان حواس باطنه وفرمود ومنها القوی بنطاسیا از جمله این قوی که باعث باعث ادراک نفس می شود جزئیات را قوی ~~...~~ بنطاسیا بکسر با موحده وسکون نون وکسر طا وان زبان یونانی است وعبارت است از لوح نفس وان را حس مشترک نیز میخوانند واین قوی حواس باطنه سبب شده والهامز صحیح ... معنی باشند بعد حواس ظاهره وشاهد بر آن استقراء است در توان وجه حاصری گفت بایشکه

در ادراک بر تمایز قوتی

در حس مشترک

الی قوی

که این قوی یا مدرکه میشند یا اعانت بر ادراک مینمایند ومدرکه نیز یا مدرک صورتست یعنی چیزی که میتوان آن را بیکی از حواس ظاهره ادراک نمود آنرا حس مشترک گویند ویا مدرکه معانیست یعنی چیزی که ادراک آن بحواس ظاهره نمی توان نمود وآنرا وهم گویند وآن قوه که اعانت کننده بر ادراکست یا اعانت میکند بر تصرف آنرا متخیله مینامند ویا اعانت مینماید بر حفظ آنهم یا حفظ صور مینماید آنرا خیال مینامند ویا حفظ معانی میکند آنرا حافظه مینامند پس ظاهر شد که وجه نامیدن بحس مشترک باین اسم برای اینست که صور محسوسات بحواس ظاهره در آن حس مشترک مشتق می شود وچون حواس ظاهره بجهت ظهور الالتها مستغنی از اثبات وجود البته اند بلکه بحث این در حواس ظاهره از کیفیت احکام این حواس بود ولکن در حواس باطنه بجهت خفاء وجود الها احتیاج بسیار اند باینکه اثبات وجود الها نماید لهذا استدلال کرده اند بر اثبات حس مشترک بدو وجه اول آنکه ما حکم میکنیم به بعضی از محسوسات ظاهره بر بعضی دیگر مثل آنکه حکم میکنیم که این شیء زرد رنگ شیرین است وحاکم در میان دو شیء محتاج است باینکه آن دو شیء در نزد او حاضر باشند وحضور این دو امر در نفس نیست زیرا که مادیات در نفس مرتسم نمی شوند چنانکه سابقا معلوم ظاهر یافت وحصول این دو امر در نفس حس ظاهر نیز نیست زیرا که حس ظاهر ادراک نمیکند مرکب نوعی از محسوسات را پس لابد است از قوه دیگر غیر حس ظاهر تا جمع شود در آن صور محسوسات ظاهره بسبب تادی آن صور پس آن قوه از حواس ظاهره مانند جواسیس باشند برای آن قوه که مرکب است حواس ظاهره پس آن صور حو پس جمع شود در آن قوه محسوسات ومبصرات ومسموعات ومذوقات ومشمومات با هم را از آن جهت آن قوه را حس مشترک نامیده اند وپس این دلیل اشاره کرده است مصنف قدس سره بقوله الحاکمة بین المحسوسات الی آخر از قبیل اسناد فعل است بسوی آلت زیرا که حاکم فی الحقیقه نفس است ولفظ الحاکمة صفت است برای قول مصنف بنطاسیا وتانیث صفت باعتبار اینست که بنطاسیا قوه است یعنی بنطاسیا حکم در میان محسوسات میکند وشارح قوشجی بر این دلیل ایرادی کرده حاصلش آنکه عقل حکم میکند میان کلی وجزئی مانند زید انسان است با آنکه ممتنع است که کلی وجزئی هر دو در نفس مرتسم شوند بجهت آنکه جزئی در نفس مرتسم نمی شود وهم چنانکه کلی وجزئی مرتسم در قوه از قوای ظاهره نیز نمی شوند زیرا که کلی در قوای ظاهره در نمیاید پس باید که کلی در نفس مرتسم شود

دلیل بر تمایز قوتی

وجزئها در قوه از قوای ظاهره پس در زمانها که جایز باشد حکم در میانها وجز [illegible] که احدیهای در
نفس وان دیگر در قوه جزئی کنند که احدی در یکی از حواس ظاهره باشد وان دیگر در حاسهٔ دیگر وحاصل این
این ایراد دلیل است که مرتسم در ذات نفس مبادیها مرتسم در قوه از قوی نیست وما مرتسم در قوه از
قوی پس مبادیها است با مرتسم در قوه دیگر پس حمل صحیح نخواهد بود ولیکن ما ادعای لزوم وجوب اجتماع
طرف حکم را در مدرک واحد بنحو اطلاق نکرده ایم بلکه گفتیم که ما حکم در میانها محسوسات میکنیم که جزم داریم باجتماع اطراف
ان برای ما در مدرک واحد چنانکه ظاهر میشود از تامل در قول ما هذا الحلو هو هذا الابیض پس در این
هنگام منع میشود در حکم میانها [illegible] وجزئیها وجوب اجتماع صورت انها در مدرک وجه دوم انکه ما
مشاهده میکنیم قطرهٔ نازله بسرعت را که خط مستقیم است وشعله جواله بسرعت را که خط مستدیر وشکل دائره
است واین نیست مگر اینکه برای ما قوه بغیر از بصر است که در نزد زوال مقابله در انها مرتسم میشود صورت
قطره وشعله ودر زمانها کم ان صورت باقی میماند بر وجهی که متصل میشود بان ارتسامات بصریه متتالیه که بعضی در
نو بعضی دیگر باشند بنحوی که خط دیده میشود برای قطع باینکه ارتسامی در بصر در نزد زوال مقابله نیست و
بعبر این دلیل اشاره کرده مصنف بقول خود لرؤیة القطرة خطا والشعلة دائرة [illegible] دلیل بر
وجود حس مشترک ودیدن قطره نازله است که خط است ودیدن شعله است بشکل دائره [illegible]
گفته که برای این دلیل ایراد شده است باینکه جایز است که اتصال ارتسامات در باصره نشود بدین نحو که
مرتسم نشود [illegible] بل تا [illegible] قبل از اینکه زائل شود مرتسم اول برای قوت ارتسام اول وسرعت تعقب
ثانی پس ارتسامات [illegible] تحقق نشود تا اینجا کلام [illegible] بود وجوابش ان است که این تحقق لازم دارد
منع [illegible] را واین صورت [illegible] مذاهب اشعری و
فلاسفه واضح است سوم اینکه [illegible] که [illegible] مبادرت المختنق اگر قوت پیدا
کند مرض او وحواس ظاهره او معطل شوند بسبب غلبه مرض [illegible] صورتهائی را دیده که
تحقق برای انها در خارج نیست بر سبیل مشاهده نه تخیل زیرا که گاهی [illegible] گمان [illegible] و
[illegible] رای میبیند که در نفس او حاضر اند [illegible] که [illegible] در نزد او نشسته اند [illegible]

در ایراد بر [illegible]

از ادراک

از انها را می بیند که [illegible] وان صورت مرتسم در [illegible] زیرا که مرتسم نمیشود در [illegible]
که موجود است ومقابل بصر است وچون ادراک این امور مانند ادراک این امور مانند ادراک ان
چیزی است که مرتسم از خارج است بدون فرق در نزد مدرک پس این چیز دلالت نمود بر اینکه این ا
ادراک بحس مشترک است وادراک بارتسام صورت در حس مشترک اشتباه نداردها [illegible] ودر نزد
او مدرک مابین انکه صورت وارد شود براو از خارج [illegible] که غالب ان است ومابین انکه وارد شود براو
صورت از داخل مانند مرسم [illegible] است [illegible] مشغول شد نفس ناطقه [illegible] اولت [illegible]
حواس ظاهره معطل مانده [illegible] قوه متخیله [illegible] ونقش کند در لوح حس مشترک صوری را که [illegible] در
خیال [illegible] صوری را که مرکب کند [illegible] صور [illegible] انتقال انتقاش صورت از خارج [illegible]
برای حس مشترک شعوری نیست بانتقاش صورت در حس مشترک از داخل پس فرق نمیکند در میان ان صور
وصوری که منقوش شده در او [illegible] از خارج پس [illegible] ان [illegible] را که صور انها در او موجود است
اینکه در خارج وجود دارند [illegible] ودر نزد او حاضر است چنانکه در حالت صحت [illegible] فرق [illegible] مصنف
اشاره نموده باین دلیل بقول خود والمرتسم مالا تحقق له [illegible] بر القطع [illegible] درایه
پس معلوم میشود که وجود حس مشترک برای دیدن مرتسم است [illegible] ازار [illegible] وارد [illegible] را
می بیند وبرای او [illegible] در خارج نیست واز جمله قوای باطنه قوه خیال است چنانکه مصنف محقق
قدس الله تربته ورفع الله درجته بدان اشارت فرموده بقول خود والخیال [illegible] از جمله قوی
خیال است وان ثابت [illegible] است واو اعانت میکند حس مشترک را بحفظ انچه حس مشترک صورت
ان را ادراک کرده پس جمع میشود در او صور جمیع محسوسات بعد از غیبت انها از حواس ظاهره
پس خیال خزانه حس مشترک است وباین [illegible] را که در زمانها دیده پس از انکه غایب شده
پس از انها باز حاضر شود واگر خیال نبود ممتنع بود معرفت [illegible] وتحصیل [illegible] ومعاد
قوه خیالیه در تجویف موخر از بطن اول از دماغ است [illegible] چنانکه حس
مشترک در تجویف مقدم از بطن اول از دماغ است واین قوه حفظ کننده صوری است که

در قوه خیالیه

در حس مشترک است اما دلیل بر وجود این قوه آن است که نفس چنانکه قدرت ندارد بر حکم باینکه این
لون برای صاحب این طعم است مگر بقوه که ادراک هر دو طرف حکم کند همچنین قدرت ندارد بر این
حکم مگر بقوه که حفظ کند آن را و الا یکی معدوم میشود هر یک از این دو امر در نزد ادراک دیگری و التفات
بسوی او اگر گویند که این سخن را قبول نداریم زیرا که انسان در زمانی که بچشد آنچه را که میخورد پس ادراک
میکند لون و طعم هر دو را که برای آن ماکول ثابت است پس ادراک صورت احدهما موجب التزام صورت آن
دیگری است جواب گوئیم که منع مذکور بیجاست و این مطلب قابل منع نیست زیرا که با فرض عدم حافظ لا محاله
آن صورت منعدم میشود چه اجتماع و انتفا لازم دارد علت مبقیه را و اما آنچه را که در باب سند منع
مذکور ذکر شود پس تمام نمیشود اگر آن اولا متحقق شود با تحقق عدم حافظ و اما بعد از آن پس این سخن تمام
نمیشود و اما دلیل بر مغایرت خیال با حس مشترک پس آن چیزی است که مصنف بدان اشارت فرموده بقول
خود لوجوب المغایرة بین القابل والحافظ برای مغایرت میان حافظ و قابل بنابر این مطلب چند
وجه بیان شده است یکی اینکه در نزد ما برای صور محسوسات قبول است و حفظ است و این دو امر مختلف
است پس لابد است که برای آنها دو مبدأ متغایر باشد زیرا که واحد مبدأ دو اثر نمیتواند بود و مبدأ قبول
حس مشترک است پس مبدأ حفظ خیال است و بر این اعتراض شده که حفظ مسبوق بقبول است و هر چه
مقبول است بالضرورة پس هر دو جمع شدند در قوه واحده که آن خیال است و همچنین حس مشترک
مبدأ ادراکات مختلفه است که انواع احساسات باشند و همچنین نفس گاهی قبول میکند صور عقلیه
و در بدن نیز تصرف میکند پس باطل است قول شما که شیء واحد مبدأ دو اثر نمیشود و از این اعتراض جواب
داده شده باینکه خیال لازم است که در محل جسمانی باشد پس جایز است که قبول آن برای خواص ماده خود
قبول تشکل مینماید باشد و حفظ نمودنش برای قوه خیالیه باشد مانند زمین که با ماده خود قبول
تشکل مینماید و حفظ میکند آن را بصورت خود و بکیفیت خود که یبوست باشد و اما در حکایت
ادراک حس مشترک مر ادراکات مختلفه را پس آن بجهت اختلاف آلات است که طرف تادیه از
حواس ظاهره باشد و اما در خصوص ادراکات نفس و تصرفات نفس پس آن از جهت قوای مختلفه نفس است

و این جواب مردود است باینکه این مطلب اصل سند دلالت را با هم میزند زیرا که جایز است که در اینجا
یک قوه باشد که مبدأ برای دو قبول و حفظ هر دو باشد بحسب اختلاف جهات وجه دوم
برای بیان دلیل مغایرت خیال با حس مشترک آن است که قوه قبول و حفظ با هم مغایرت دارند
برای اینکه قوه که با آن قبول است با قوه که با آن حفظ است گاهی از هم جدا میشوند چه انسان
باشد که ادراک محسوسات میکند و آن را قبول میکند و لکن متمکن از حفظ آن و استثبات آنها
نیست و گاهی ادراک میکند محسوسات را با اینکه حفظ کرده است چیزی را که سبقت یافته ادراک
آن از محسوسات پس اگر بقوه واحده میشدند از هم جدا نمیشدند و می شود که راه خیال مصنف
همین وجه باشد چه وجه اول که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد مقبول مصنف نیست و لذا در
اثبات عقول توقف فرموده است و میتوان گفت که مصنف بکلام خود در اینجا وجه مغایرت
اشاره بوجه سوم کرده باشد و آن این است که صور حاضره در حس مشترک گاهی بالکلیه زائل میشود
بنحوی که محتاج باحساس جدید است و آن را نسیان گویند و گاهی زائل نمیشود بالکلیه بلکه بنحوی است که حاضر
میشود با درد التفات بدون احساس جدید و آن را ذهول گویند پس اگر مخزون در قوه دیگر
نبود که استحضار آن در حس مشترک بواسطه آن قوه شود پس فرق میان ذهول و نسیان نشود
اگر گویند که تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک و نسیان
زوال صورت بود از حس مشترک لهذا احتیاج باحساس جدید باشد جواب گوئیم اگر چنین بود فرق
میان تذکر و مشاهده نبودی و حال اینکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک
وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و
توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و منبع حواس ظاهره است پس
هرچه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد و از جمله این قوی واهمه است که در تجویف بطن
اوسط از دماغ واقع شده است که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات با و حاصل شود مثل عداوت
جزئیه که شاه مثلا از ذئب ادراک میکند و سبب فرار او میشود و مراد از معانی آن است که

که بحواس ظاهره ادراک نشود و مقابل او صورت که بحواس ظاهره مدرک شود و ممکن است که
این معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک نمی تواند کرد چه ادراک
معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتواند کرد و نفس ادراک بی آلت نتواند کرد علاوه
این ادراک معانی جزئیه برای حیوانات نیز اثبات می باید کرد چنانکه نموده شد و ثبوت نفس برای
حیوانات محل کلام است و حس مشترک نیز ادراک این معانی نتواند کرد چه حس مشترک ادراک
نکند مگر چیزی را که بحواس ظاهره ادراک توان کرد پس لابد است از قوه که ادراک معانی جزئیه
باین حاصل شود و مصنف در کلام خود صاحب الهام خود اشاره کرد بوهم بقول تنزیف خود والوهم
المدرک للمعانی الجزئیة و از جمله قوای باطنه وهم است که مدرک معانی جزئیه است و قول مصنف
المدرک للمعانی الجزئیة اشاره است بعضی از استدلال بر وجود این قوه بنحوی که نموده شد و از جمله قوای پنجگانه
باطنه قوه حافظه است که در مقدم بطن اخیر از دماغ است که حفظ معانی جزئیه کند و نسبت او بوهم
مانند نسبت خیال است بحس مشترک چنانکه مدرک صور غیر حافظ صور است همچنین مدرک معانی
جزئیه غیر حافظ معانی جزئیه است و وجه تقریر آن با سائر قوای باطنه و همچنین اثبات این قوه
بنحوی است که در خیال گذشت و مصنف بدان اشارت کرد بقول خود والحافظة لها

در قوه حافظه

از جمله این قوای پنجگانه باطنه قوه حافظه است و از جمله این قوی قوه متخیله است که در مقدم
بطن اوسط از دماغ است که ترکیب کند بعضی از صور محسوسه را ببعضی و بعضی از معانی جزئیه
را به بعضی و بعضی از صور را ببعضی از معانی و بعضی از معانی را به بعضی از صور و تفصیل کند آنها را
چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذی جناحین یا انسان بلا راس و یا تصور حرکات را اختراعات
و کیوان و سیارات آن با سایر قوی در اثبات مطلوب است و در نوم و یقظه ساکن نیست و غفلت
در انتظام حرکت بلکه نفس بر نظامی که خواهد آن را استعمال کند پس اگر بواسطه قوه وهمیه ا
استعمال کند بدون انصراف عقل آن را متخیله گویند و اگر بواسطه قوه عقلیه استعمال
کند فقط یا بانضمام وهم آن را متفکره خوانند و مصنف اشاره بدان نمود بقول تنزیف خود

والمتخیلة

در قوه متخیله

والمتخیلة المرکبة للصور والمعانی و از جمله قوای قوه متخیله است که ترکیب کند صور محسوسه را
و معانی جزئیه را و صور ترکیب سه هارات خیالکه در اول نموده شد بدانکه بتشریح دانسته شد که برای
دماغ سه بطن است اعظم آن بطن مقدم است و اصغر آن بطن اوسط است و آن اوسط مانند
منفذی است که از بطن مقدم بسوی بطن مؤخر می آید حس مشترک روح مصبوب در مقدم بطن
اول است و آلت خیال روح مصبوب در مؤخر بطن اول است و حیوان واهمه سلطان قوای
حسیه و مستخدم سائر قوای حیوانیه است پس دماغ همه آلت اوست اگرچه او را اختصاصی
باخر تجویف اوسط است و آلت متصرفه که متخیله است مقدم تجویف اوسط است و آلت حافظه
مقدم تجویف آخر است و اما مؤخر تجویف اخیر در او چیزی از این قوی را خداتعالی قرار نداده
زیرا که برای او چاره ای از حفظ از سوی ظاهره نیست پس اگر در او چیزی از این قوی می بود برای
صدمات بسیار که بر او وارد می شد که موجب اختلال آن می شد زیرا که سوی ظاهره همه در پیش
روی می باشد و باید دانست که حضرت حکیم قادر مختار عجیب صنعی در دماغ کرد که مدرک
صور جزئیه را مقدم داشت و در پهلوی او چیزی را گذاشت که حافظ آنها باشد و مؤخر داشت
مدرک معانی جزئیه را که در انتزاع از صور متنوع و ورا هم متوقف داشت بجز که او را حفظ کند
و متصرفه که حاکم است آن را در وسط گذاشت که حافظ آنها باشد و مؤخر داشت مدارک معانی جزئیه
را که انتزاع از صور متنوع و ورا هم متوقف داشت بجزیکه او را حفظ کند و متصرفه که حاکم است
آن را در وسط گذاشت و بعبارة اخری حس مشترک باید مقدم باشد تا قریب بحواس ظاهره
باشد تا تادی از آنها با وی سهل باشد و خیال را در عقب آن قرار داد که او خزانه است و خزانه
باید در پشت سر باشد پس از آن نیز او را آن است که وهم قریب به خیال باشد تا صور جزئیه
قریب معانی جزئیه باشد و حافظه عقب او زیرا که خزانه اوست و متخیله باید در وسط
باشد تا نزدیک بصور و معانی باشد تا ممکن شود برای او اخذ از آنها صور و معانی را بسهولت
فسبحان الله الحکیم القادر المختار المتعال و چون مصنف از بیان جواهر پرداخت پس ا

الفصل الخامس في الأعراض

فصل پنجم از فصول اربعه فصول این مقصد در احکام اعراض است و
در آن یک مقدمه است و پنج مبحث اما مقدمه پس در حصر اعراض است که مقولات اعراضی
است در نه عدد کم و کیف و این و متی و وضع و ملک و اضافه و ان یفعل و ان ینفعل میباشند
و هر یک از اینها جنس عالی میباشند و عادت جاری شده بانکه جنس عالی را مقوله میگویند پس حکمای
مشائین انحصار در ده مقوله یافته یکی از اینها جوهر است و نه مقوله دیگر اعراض است و حصر
اعراض در نه مقوله مذهب ارسطو و تابعین اوست و مصنف رضی الله عنه همین مذهب را
اختیار نموده است و گروهی دیگر رفته اند که اعراض سه مقوله باشند کم و کیف و نسبت و بعضی اعراض
اعراض را چهار دانسته اند و آن حرکت و اضافه و کم کیف است و مصنف اشاره بمذهب حصر
کرده باین کلام و تحصره فی تسعة و منحصر است اعراض در نه مقوله و میتوان ضمیر را راجع باین حکما
عالیه نمود چنانکه شارح قوشچی کرده پس باید مرجع را تقدیر کرد و این حصر حصر استقرائی است
نه عقلی و شاعر در این شعر اشاره به جوهر و این نه مقوله کرده کل به بسته گاه دی در خوشتر لباس
خفته بود یکی نسیم از کوی جانان خواست خرم در گذشت پس کل اشاره بجوهر است و
بسته اشاره باین است و دی اشاره بمتی است و خوشتر اشاره بملک است و خفته اشاره بوضع
است یکی نسیم اشاره بکم است از کوی جانان اضافه است خواست فعل است خرم کیف است در گذشت
انفعال است و چون این مقدمه که انحصار باشد بیان شد پس میگوییم که مبحث اول در کم است که اول مقولات
تسع است چنانکه مصنف فرموده الاول الکم و عادت بر آن جاری یافته که کم را مقدم بر اعراض
دیگر میدارند برای آنکه کم اعم وجودا از کیف میباشد و اوضح وجودا از اعراض نسبیه است زیرا که
عدد از کم است و متصور در امور متعلقه با ماده است بلکه شامل مر امور مفارقه است که قبول
کیفیت نمینماید و اما اوضح وجودا میباشد برای آنکه جزئی از اعراض نسبیه غیر مستقر است
در ذات و موضوعش بخلاف کم و در این مبحث چند مسئله است مسئله اول در تقسیم کم است و

مصنف

لباس

در بیان کم

در تعریف و تقسیم کم

و مصنف تعریف کم نمود برای اشتهارش و تقرر او در اذهان و تعریف او این است که کم آن است
که لذاته قبول کند قسمت را پس وهمی القسمة در اینجا قسمت فرضیه است بغیر حرکه حکمی باشد در او و فرض
شود در او شیئی غیر شیء دیگر چه معدوم و واقع باشد مانند عدد یا نباشد مانند مقدار قسمت به قلیل القار جسم و سطح و خط
و غیره از زمان و منفصله العدد پس کم متصل قار جسم و سطح و خط است و متصل از کم که غیر قار است
زمان است و منفصل کم عدد است توضیح این اجمال اینکه چیزی مشتمل بر اجزا است یا بالقوه یا بالفعل پس اگر
اجزاء مشترک در حدود باشند یعنی میان هر دو جزء امری باشد که نسبت این بعین این دو جزء علی السویه باشد
مانند نقطه که قسمت مینماید خط را به دو نصف پس این نقطه نحوی است که اگر اعتبار شود که نهایت است
برای احدهما بدون حکمی است که نهایت است برای آن دیگر باشد و اگر اعتبار شود که بدایت است برای
احدهما حکمی است به اعتبار آنکه بدایت است برای آن دیگر و همین مراد که مشترک است و واجب است که حد
مشترک مخالف باشد با آنچه که حد است برای او در حقیقت و ماهیت زیرا که اگر حد منضم شود با
آنچه حد است برای او یا از او منفصل شود کمی و زیادتی حاصل نشود و الا این حد مشترک جزء دیگر خواهد بود
پس هر قسمت با ثانی قسمتی نسبی بما ثلثه خواهد بود پس اگر کم چنان چیزی باشد که او وصف در اینجا
بیان کردیم آن را کم متصل خوانند و اگر اجزاء او مشترک در حدود نباشد مانند عشره که میان اجزاء او
حدی بر صفت مذکوره نیست زیرا که سادس جزء از عشره است و داخل در عشره است و خارج از اربعه
است و همچنین اعداد دیگر پس هیچ یک از اعداد شریک در حدی نباشند پس این قسم از کم را منفصل
خوانند و اما کم متصل اگر اجزاء او در وجود جمع شوند آن را قار خوانند و آن کم قار اگر قابل
قسمت در جهات ثلث باشد که طول و عرض و عمق است پس آن را جسم تعلیمی خوانند و اگر قابل
قسمت در دو جهت باشد پس آن را سطح خوانند و اگر قابل قسمت در یک جهت باشد آن را
خط نامند و اگر اجزاء او در وجود با هم جمع نشوند آن را غیر قار خوانند و آن منحصر است که عبارت
از زمان باشد زیرا که هر متصل بذاته بر سبیل تجدد هیئت حرکت است و آن زمان است همچنانکه کم
منفصل قسم واحد است که عدد باشد زیرا که حقیقت عدد جزئی است که از وحدات جمع میشود

و عدد را سوای این معنی دیگر است **مسئلهٔ دوم**

در بیان خواص کم

در خواص کم است که شامل هر دو قسم کم است به متصل آن و به منفصل آن و آن خواص بر سه گونه است

خاصیت اول آن چیزی است که مصنف بدان اشارت فرموده بقوله تعریف خصیص و بتبنهما قبول المساوات و عدمها و شامل میشود کم متصل و منفصل را قبول مساوات و عدم مساوات یعنی اگر نسبت داده شود کمی بسوی کم دیگر پس یا مساوی باو است یا زیاد تر است یا کمتر است و این خاصیت از اعراض ذاتیه اولیه است برای کمیت و عروض مساوات و عدم آن برای غیر کم بواسطهٔ کم است پس اگر عقل ملاحظه نماید اعداد و مقادیر را و ملاحظهٔ چیز دیگر با آنها نکند ممکن نیست که حکم کند بر آنها بالمساوات و لامساوات اما اگر ملاحظهٔ چیزی دیگر کند و ملاحظهٔ مقادیر و اعداد با او نکند ممکن نیست که حکم بمساوات و لامساوات کند خاصیت ثانیه آن چیزی است که مصنف اشاره بدان نموده بقوله و قبول القسمة از جملهٔ خواص قبول قسمت است و در بعضی از نسخ بعد از قبول القسمة لفظ لذاته دارد و محصلش غیر کم از اجسام و اعراض قبول قسمت اگر می نماید بواسطهٔ کم خواهد بود بخلاف کم که قبول قسمت می نماید بدون وساطت چیزی دیگر و مراد از قسمت در اینجا قسمت وهمیه است و قسمت وهمیه آن است که فرض شود در او شیئی غیر آن شیئ و گاهی قسمت اطلاق میشود بر قسمت فعلیه و او عبارت از آن است که منفصل و منقطع شود بالفعل یعنی حادث شود برای او دو هویت بعد از آنکه یک هویت داشت و قسمت باین معنی که فعلیه باشد عارض مقدار نمیشود و عروض او مقدار را محال است زیرا که اگر مقدار چنین قسمت شود آن مقدار اول باطل میشود و دو مقدار دیگر حاصل میشود پس مقدار مهیا میکند ماده را برای قبول قسمت باین معنی مذکور لیکن لازم نیست حصول این استعداد در نفس مقدار بجهت انتفاء انتفاء مقدار در نزد حصول انعدام مانند حرکت با سکون خاصیت سوم آن چیزی است که مصنف اشاره باو فرموده بقوله و امکان وجود العاد فیه یعنی ممکن است وجود عاد در کم نه در اعراض دیگر یعنی مشتمل است کم بر امری که عاد او است یعنی او را فانی میکند مرة بعد اخری مثل آنکه در کم منفصل است چه عشره مشتمل است بر واحد که اگر

که اگر او را امرار از عشره بر داری عشره فانی خواهد شد و همچنین است حال در اعداد دیگر و لذا او در اصل در عدد نیست چه مشتمل بر چنین چیزی نیست که او را فانی کند مگر کسر اصم مانند جذر ده که اگر دو خمس را بر داری واحد فانی خواهد شد و این حال از اقل الکل نیست و یا آنکه عاد بالقوه است مانند کم متصل پس سنه فانی میشود بوضع شهور مرارا و شهور بایام و ایام بساعات و ساعات بدقائق و دقائق به ثانیه و ثانیه بثالثه و هکذا و همچنین ذراع عاد او قبضه است و عاد قبضه اصابع است و عاد اصابع شعیرات است **مسئلهٔ سوم**

در تقسیم کم است بسوی کم بالذات که یکی از مقولات است و بسوی کم بالعرض و او آن چیزی است که برای او ارتباط بکم بالذات است که مصحح است آن ارتباط برای اجراء اوصاف کم بالذات را بر او یا بسبب محلیت مانند جسم که محل مقدار و عدد است بالذات ~~مانند شکل یا حال در محل کم است~~ یا بسبب حالیت در نفس کم بالذات مانند شکل یا حال در محل کم است مانند سواد و بیاض و یا تعلق دارد و بغیر این تعلقات که مصحح اجراء او صفت است مانند تناهی و لاتناهی در قوه باعتبار اثر یا در شدت یا در مده یا در عده و باین تقسیم ناظر است کلام مصنف و هو ذاتی و عرضی کم ذاتی میشود و عرضی میشود و گاهی کم واحد کم بالذات میشود و کم بالعرض میشود بدو اعتبار مانند زمان که باعتبار ذات خود کم است و کم بالعرض نیز میباشد باعتبار انطباقش بر مسافت یا حرکت و یعرض ثانی الانقسامین فیهما لا اولهما مراد از دو قسم کم کم متصل و کم منفصل است و ضمیر فیهما بذاتی و عرضی راجع است و ضمیر اولهما راجع است بقسمین و مراد از اول کم متصل است و گویا تقدیر چنین است و یعرض ثانی الانقسامین لا اولهما فیهما یعنی عارض میشود قسم دوم از کم که کم منفصل است بر قسم اول از کم که کم متصل است در ذاتی و عرضی بعینه و حاصل مطلب آنکه کم منفصل عارض میشود کم متصل ذاتی را و کم متصل عرضی را زیرا که عدد که کم منفصل است عارض میشود جمیع اینها را و گاهی عارض میشود کم منفصل بالذات بر کم منفصل بالذات مثل عشرات پس در این زمان کم منفصل بالذات کم منفصل بالعرض میشود **مسئلهٔ چهارم**

در تقسیم کم بذاتی و عرضی

نهند

در نفی تضاد ذاتی است از کم و او از خواص اضافیه است برای کم که جوهر نیز با او شریک است و در این
حکم چنانکه سابق گذشت لهذا مصنف فرمود و نفی حصول المنافی و عدم اشتراط دلالته علی
انتفاء الضدیه یعنی در حصول منافی ضدیت برای کم دلالت است بر انتفاء ضدیت یعنی کم ضد
کم نخواهد بود و همچنین در عدم تحقق چند شرط که غایت خلاف است برای کم دلالت دارد
بر اینکه کم ضد کم نخواهد بود و شرط است ضدیت در انواع کم اما بیان حصول منافی ضدیت
پس آن است که کم متصل بعضی از انواع او عارض بعضی دیگری میشوند پس خط عارض سطح است
و هر دو عارض جسم اند و عروض شیء برای شیء منافی ضدیت میان آن دو شیء است و همچنین کم
منفصل بعضی از انواع او مقوم بعضی دیگر است و حصول تقوم بین الامرین منافات دارد
با اینکه این دو امر ضد یکدیگر باشند و اما بیان عدم حصول شرط ضدیت پس آن است که شرط تضاد
بین الامرین آن است که این دو امر در موضوع چه تضاد حقیقی باشد یا مشهوری و اینکه میان این دو امر
غایت خلاف باشد اگر تضاد حقیقی باشد و ممتنع است اینکه برای دو نوع از عدد موضوع
واحد باشد زیرا که موضوع ثلثه غیر موضوع اربعه است و چون مصنف فارغ شد از
نفی تضاد از آن شروع کرد بحث خاصه متولده از نفی تضاد فقال و الوصف بالزیادة والکثرة و مقابلهما
دون الشدة و مقابلها وصف کرده میشود کم بزیاده و نقصان و بسیار و وصف میشود کم به مقابل زیاده
و کثرت که نقصان و قلت باشد لیکن موصوف نمیشود کم بشدت و مقابل او که ضعف باشد پس
گفته میشود که این خط ازید است از این خط یا انقص از او است و همچنین است سطح و جسم تعلیمی و زمان و
عدد و کم منفصل موصوف بکثرت و قلت میشود پس گفته میشود که این عدد اکثر است و این عدد
اقل است از این عدد و اما وصف زمان بکثرت و قلت پس باعتبار آن جزئی است که عارض میشود
آن را از کم منفصل بحسب تجزیه او بایام و ساعات و نحو اینها و لیکن وصف کرده نمیشود کم بشدت
و ضعف پس گفته نمیشود که این خط اشد از این خط است یا اضعف از این خط است همچنانکه
گفته میشود که این سواد اشد از این سواد است و این سواد اضعف از این سواد است و سبکی آن

آن است که شدت عبارت است از بعد امر متضایف از ضد دیگر و ضعف عبارت است از بعد امر متضایف از
ضد دیگر و ضعف عبارت است از قرب امر متضایف از ضد دیگر چنانکه گفته میشود که این حرارت اشد است
از آن حرارت پس معنی او آن است که این حرارت ابعد است بالقیاس یعنی برودت از این حرارت
و این حرارت اقرب است یعنی برودت از این حرارت و همچنین است در حال در اشدیت این سواد
بالنسبه بآن سواد پس معنای او آن است که این سواد دورتر است از بیاضی و این سواد نزدیکتر است به بیاضی
و هکذا نور رق الاشکال فی تحقق شدت و ضعف در شیء فرع تحقق تضاد است در او بخلاف
زیادت و کثرت و نقصان و قلت مسئله پنجم در این است که هر
یک از جسم تعلیمی و سطح و خط اگرچه در وجود خود در خارج محتاج بسوی ماده است لیکن حکمی است
باعتبار ذات او من حیث هو بدون الالتفات یعنی ماده بنحوی که از این حیثیت مناط بسیاری از احکام
خواهد بود پس علوم و ریاضیات همه مبتنی برای اعتبار است و آنکه ماخوذ از این حیثیت باشند چنانکه
مصنف فرمود و انواع المتصل قد تکون تعلیمیة انواع کم متصل قار که جسم تعلیمی و خط و سطح
باشند گاهی تعلیمیه نامیده میشوند یعنی ماخوذ اند بنحوی که نسبت داده میشوند بعضی تعالیم که علوم ریاضیه
باشند برای اینکه جسم تعلیمی و خط و سطح موضوع باشند برای علوم ریاضیه و این علوم را تعلیمیه و تعالیم
نامیدن برای آن است که مبتدی را در اول امر مأمور میساختند ~~بتعلیم این علوم~~ بتعلیم این علوم
ریاضیه تا ریاضت کشد نفوس آنها و به یقینیات الفت گیرند و دور باشند از غلط چون علوم ریاضیه
علوم دقیقه باشند و بحث در اینجا است که کم است اینکه فکر کرده باید و آن کمات مختلفه بنوع
من الاعتبار اگرچه این انواع اختلاف دارند بنوعی از اعتبار و لیکن اعتبار این است که جسم
تعلیمی از جمله این انواع است همچنانکه حکمی است اعتبار او من حیث هو هو و لیکن اعتبار او لابشرط
شیء است همچنین حکمی است اعتبار او بشرط لا شیء بخلاف سطح و خط که حکمی نیست
اعتبار او بشرط لا شیء بخلاف سطح پس بدرستیکه حکمی نیست اعتبار این دو لابشرط لا
شیء زیرا که حکمی نیست ما را که خیال کنیم نقطه ممتد در جهت طول و عرض تنها در حالتیکه

مجرد از امتداد و عمق باشد پس ممتنع است تعقل تخیل سطح مجرد از تخیل امتداد و عمق پس ممتنع است
تخیل سطح بشرط عدم جسم تعلیمی و هکذا الخط مسئله ثم
در اثبات عرضیت کم است و مصنف در اینجا مسلک اختیار کرده اول اثبات عرضیت
کم طبیعت کم مطلق است ما هو کم بدون التفات بسوی انواع آن زیرا که در زمانی که ثابت
شد عرضیت ثابت میشود عرضیت جمیع افراد انواع کم ثم اقامه دلیل برای هر یک از
انواع کم علیحده پس اشاره کرد مصنف بسوی طریقه اول بقوله متن و تخلف الجوهریة عما یقال
فی جواب ما هو یقتضی عرضیته تخلف جوهریت از آنچه در جواب ما هو گفته میشود اعطا میکند
عرضیت مطلق کم را التفصیل الی آنجا اینکه سؤال ما هو سؤال از حقیقت شیء است پس آنچه در
جواب ما هو گفته میشود منبئ از حقیقت شیء اگر آن شیء مرکب از جنس و فصل باشد فذاک است
که مرکب از جنس و فصل باشد و اگر آن شیء بسیط محض باشد که ترکیب در او نیست نباشد جنسهای عالیه
پس فذا او ما صح و از لوازم لوازم ذاتیه اوست که منتزع میشود از خارج شیء زیرا که جنسهای لوازم
در افاده کنه شیء کمتر از فذا مرکب است از جنس و فصل نیست چون این مرحله را دانستی پس میگوییم
که حاصل استدلال مصنف این است که آنچه در تعریفات کم و انواع آن ذکر کرده میشود تخلف میکند
از هر یک از الفاظ جوهریت و حمل نمیشود بر او اینکه او جوهر است پس لازم میاید عرضیت
این معرفات زیرا که بدیهی است که محمولات انحصار وارد در جوهر و عرض پس در زمانی که
این معرفات که خواص این انواع هستند جواهر نیستند پس باید اعراض باشند و لازم میاید
از اینجا عرضیت معرفات که صاحبان این خواص باشند زیرا که بدیهی است که صدق میکند عرضی
بر این خواص که صدق میکنند این خواص بر چیزی که اینها خواص او میباشند و صادق بر صادق
بر شیء صادق بر آن شیء است و چون مصنف فارغ شد از اقامه دلیل بر عرضیت مطلق
کم پس شروع نمود در عرضیت هر یک از انواع کم اما دلیل خاص بر عرضیت جسم تعلیمی

پس اولی

پس اولی است که متبدل میشود جسم تعلیمی با بقاء جسمیت مخصوصه چنانکه مشاهده میشود در جسمیکه یکدفعه مدور
و در یکدفعه او را مربع میسازی و در کرت ثالثه او را مثلث مینمائی با اینکه در همه احوال جسمیت
مخصوصه باقی است و این تبدل در مقدار او حاصل شده است که جسم تعلیمی همان است زیرا که مراد از
او نیست مگر همین طول و عرض و عمق و باعتبار اینکه این مقدار بحسب تبدلات زایل شد و جسمیت
باقی است در همه احوال پس اگر جسم تعلیمی جوهر میشد لازم میآید نفی این جسمیت باقی نباشد
اما باشد و علی التقدیرین ممتنع میشد بقاء الجسم با زوال مقدار و تغیر آن و دلیل اشاره که
مصنف بقوله متن و التبدل مع بقاء الحقیقه و اما دلیل خاص بر اثبات عرضیت سطح
پس اولی است که سطح عارض میشود جسم را بواسطه تناهی و این تناهی از مقولات جسم نیست زیرا که
اثبات تناهی برای جسم محتاج باستدلال است چنانکه گذشت و آنچه که برای شیء ثابت نشود بواسطه
اجنبیه نباشد ذاتی او و هرگاه اینطور باشد پس سطح خارج از جسم و عارض اوست و باین اشاره کرد
مصنف بقوله متن و افتقار التناهی الی برهان و اما دلیل خاص بخط که عرضی است و جوهر نیست
پس این است که گاهی جسم ثابت میشود بدون خط مانند کره حقیقیه که سطح است و یا بعض خط در او
نیست و تحقق شیء بدون مقوم او محال است پس خط مقوم جسم نیست بلکه عرضی است قائم بجسم و این
است مرجع قول مصنف و ثبوت الکرة الحقیقیه و اما دلیل خاص بر عرضی بودن زمان پس آن
است که زمان احتیاج دارد به تغیر حرکت زیرا که زمان مقدار حرکت است و حرکت عرضی است و محتاج بسوی
عرضی عرضی است و این است مرجع قول مصنف و الافتقار الی العرضی اما دلیل خاص بر عرضیت عدد
پس این است که عدد متقوم از وحدات است چنانکه گذشت و متقوم از اعراض جوهر نخواهد بود و
این است مرجع کلام مصنف و التقوم به و قول مصنف یعطی عرضیة الجسم التعلیمی و الخط
و الزمان و العدد خبر است برای هر یک از تبدل و آنچه بر او معطوف است یعنی تبدل جسمیت تعلیمیه با
بقاء حقیقت و احتیاج تناهی جسم بسوی برهان و ثبوت کره حقیقیه و احتیاج زمان بسوی عرضی
و متقوم بودن عدد بسوی عرض اعطا میکند عرضیت جسم تعلیمی و خط و زمان و عدد را و این نشر بر ترتیب لف

است پس تبدل اصلا متعلق بجسم تعلیمی است وافتقار تناهی متعلق بسطح است وثبوت الکره متعلق بخط
است وافتقار بعض عرض متعلق بزاویه است وتقوم بعرض متعلق بعدد است مسئله
محققیم در اثبات وجود سطح وخط ونقطه است که اطراف میباشند یعنی سطح طرف جسم است
وخط طرف سطح است ونقطه طرف خط است ومتکلمان قایل بوجود این امور نشده اند وبیان
این مطلب آن است که طرف اگرچه نهایت است برای ذی الطرف وازینجهة عدمی است لکن طرف بمعنی
نفی نهایت نیست بلکه طرف ما به النهایه است زیرا که طرف امری است که منتهی باو میشود پس او
امر وجودی است که متصف است بانقسام ونفی طرف عدمی نیست وبسوی این اشاره کرده مصنف بقول
خود ولیست الاطراف اعداما وان اتصف بها لا مع نوع من الاضافة وهستند اطراف اعدام
اگرچه متصف باعدام میشوند بانوعی از اضافه یعنی نهایت عدمیست لکن متصف است باضافه بسوی
ذی النهایة ونفی اضافه نیست آیا نمی بینی که سطح امری است که منتهی میشود ومنقطع میشود باو جسم پس انتها
وانقطاع عدمی است که متصف است باضافه بسوی جسم وهمچنین است خط ونقطه ودلیل بر وجود
اطراف آن است که اشاره میشود بسوی اطراف پس باید موجود بوده باشند ونیز اطراف حسی باشند
که بانها ملاقات حاصل میشود مثلا دو موجود پس سطح حسی است که باو حاصل میشود ملاقات میان
جسم با جسم دیگر پس واجب است که اطراف موجود باشند برای آنکه ممتنع است ملاقات میان
الموجودات بمعدوم وازین معلوم میشود که متکلمان توهم کرده اند که اطراف نفی نهایت میباشند
ونهایت عدمی است ودر ابتدای این رساله ذکر نمودم که اطراف ما به النهایه میباشند نه نفی نهایه وچون
کلام در اطراف منجر بسوی انقسام شد لهذا مصنف متوجه است بر اینکه نهایت وعدم آن عارض کم
میشوند از این جهت که کم است بالذات وعارض غیر کم میشوند بواسطه کم اگرچه این مسئله لایق
بود که در خواص کم ذکر شود لکن بجهت علاقه میان آن ومیان اطراف در اینجا ذکر نمود ودر حد
والحق عروض التناهی وعدمه للکم از این جهت که کم است ودر اجناس عالیه وقریب است

برای متصل ومنفصل وبعید است برای انواع متصل معروض است برای تناهی وعدم تناهی که عدم
ملکه باشد وهمین اعتبار یابد واین تناهی وعدم تناهی از جمله امور اعتباریه میباشند وعدمی میباشند
واز امور عینیه نیستند بحث
در کیف است چنانکه مصنف فرموده الثالث الکیف وسوم از مقولات تسع کیف است ودر این
چند مطلب است مطلب اول در تعریف کیف است ودر تقسیم آن وچون راهی نبود بسوی تعریف حد
عالیه بجنس وفصل برای اجناس عالیه جنس متصور نمیشود زیرا که فوق او جنس نیست وچیزی که جنس ندارد
فصل نیز ندارد ودر رسم تام هم که تعریف باشد نتوان کرد برای آنکه اجناس عالیه بسایط ندارد پس باید به
خواص ولوازم ترسیم وتعریف نمایند وبرای کیف بنا گفتند خاصه که شامل همه افراد او شود مگر مرکب از
عرضیت ومغایرت کم ومغایرت باعراض نسبیه لکن تعریف کیف باین مذکور تعریفی بدیهی است که در
اولیت در معرفت وسهولت زیرا که اجناس عالیه بعضی از بعضی اجلی نیستند پس عدول کرده اند
از ذکر هر یک از کم واعراض نسبیه بسوی ذکر خاصه او که اجلی است وگفتند که کیف هیئتی
است که لذاته اقتضاء ندارد قسمت ونسبت را پس بجوهر وکم واعراض نسبیه همه بیرون رفتند
بجوهر از قید عرضی بیرون رفت واز قید که عدم اقتضاء قسمت کم بیرون رفت واز عدم نسبت
باقی اعراض نسبیه بیرون رفتند واگر کسی که نقطه ووحدت را از اعراض داند غیر کیف زیاد
کرده قید عدم اقتضاء لاقسمت را برای احتراز از نقطه ووحدت واحتیاجی نیست بسوی زیادت
قید اولیت چنانکه بعضی کرده اند وگفته اند اقتضاء اولیا برای داخل شدن علم ببسیط که اقتضاء
لاقسمت میکند اما اقتضاء او ثانیاست بلکه بواسطه متعلق است که معلوم باشد که بسیط است ودر رد
واحتیاج باین قید نیست زیرا که لذاته منع از اینست پس آنچه ذکر شد برای رسم کیف
رسم بقیود عدمیه است که هر یک غیر مخصص است ولیکن جمله آنها بنحو اجتماع اختصاص بکیف دارند
لهذا مصنف بدین مطلب اشاره فرموده بقول خود ویرسم بقیود عدمیه تخصه جملتها و
در بعض از نسخ ملحق بالاحتیاج لجدانه جملتها ذکر شده یعنی تعریف رسمی میشود کیف بقیود عدمیه

برای منفصل

در تعریف کیف

که تخصیص میدهند جمله این قیود بالاجماع کیف را و ممیز نمی از سائر اعراض میدارند اما تقسیم کیف پس مصنف
بلفظ مشارکت فرمود بقول نحو و اقسامه اربعة اقسام کیف بحسب استقرا است اول کیفیات محسوسه مانند
حرارت و برودت دوم کیفیات استعدادیه مانند صلابت و لاین سوم کیفیات نفسانیه مانند علم و قدرت
چهارم کیفیات مختصه بکمیات مانند استقامت و انحنا و وجه ضبط آنکه کیف یا مختص بکمیات است یا نه
را است و یا جسمانی نیست اینهم بحواس بیکی از حواس ظاهره است یا نه اول قسم اول و ثانی یا
باستعداد یا بنسبه کمالیه اول قسم ثانی است و ثانی قسم ثالث است و میتوان در وجه ضبط گفت که کیفیت یا
مختص بذوات الکمیات است پس آن قسم ثالث است یا جسمانی نیست پس اگر مختص بکمیات است آن قسم رابع
یا جسمانی نیست پس آن یا استعدادات پس آن قسم دوم و یا فعلیت است پس آن قسم اول است و دلیل بر حصر استقرا است

دوم

و این وجوه برای ضبط است نه حصر عقلی پس ایرادات متوجه وارد نیست مطلب
در تقسیم کیفیات محسوسه و بیان احکام عامه الثالث اما تقسیم الثانی کیفیات محسوسه اگر راسخه باشند مانند صفرت
ذهب و حلاوت عسل پس آنها را انفعالیات نامند و وجه تسمیه انفعالی حواس از آنها اگر کوتاه که اشکال و
حرکات نیز موجب انفعال حواس از آنها است جواب گوییم که وجه تسمیه واجب الاطراد نیست چه اگر کسی را احمر
بواسطه سرخی روی نامند لازم نیست که هر که روی سرخی دارد او را احمر نامند پس در توصیف تسمیه اطراد
لازم است دوم آنکه این کیفیات بخصوصها یا بعمومها تابعه مزاج باشند که حاصل انفعال ماده مرکب را
بخصوصها بخصوصها چنانکه در مرکبات است مانند حلاوت عسل و آنکه بعمومها است امتزاجیه که در بسائط است
مانند حرارت نار پس نار برای طبیعتی مقصود نمیشود مزاج در آنها و حرارت نار تابع مزاج نیست لیکن
حرارت در جنس اگر کامل نیست تابع مزاج یافت میشود مانند حرارت فلفل و اگر کیفیات غیر راسخه
باشند مانند سرخی خجل و صفرة وجل پس اینها را انفعالات نامند گویند زیرا که برای سرعت زوال آنها مشابهت
شده بود بانفعال پس رسیده نه پس آنها را انفعالات نامید مسامحه تا از راسخه امتیاز پیدا کنند
و اگر قسم اول را که انفعالیات میگویند در وجه اول قید باو لحاظ کنند با این نحو که انفعال از آنها
جزئی است و که حواس منفعل میشوند از آنها در اول دفعه پس اخفیه اشکال و حرارت خارج میشوند

ولبوی این تقسیم مصنف اشاره فرمود بقوله فالمحسوسات اما انفعالیات و اما انفعالات پس محسوسات
پس محسوسات یا انفعالیات باشند و یا انفعالات و تعدد المحسوسات نمود برای آنکه آنها اظهر اقسام
از بقیه باشند و تقدیر کلام چنین است فالقسم الاول المحسوسات وهی اما انفعالیات او انفعالات و ا
اما احکام عامه کیفیات محسوسه پس آن مختلف ضرب دارد اول آن احکام جزئی است که مصنف بدان
اشارت کرد بقوله وهی متغایرة لا الاشکال کیفیات محسوسه با اشکال تغایر دارند چون بعضی از اوایل
که قائلند به ترکب اجسام از اجزاء صغار صلبه که قابل انقسام وهمی باشند نه خارجی گمان کرده اند که آنها
اجزاء متخالفه پس اشکال میباشند پس آنچه احاطه کرده بالابعاد مثلث متحدة الاطراف مفرق
است مر اتصال عضو را پس احساس حرارت از آنها میشود و آنچه احاطه کرده باشد مثلث غلیظة الاطراف
که بخشونت در عضو میباشند پس احساس برودت از آنها میشود و همچنین است آنها در طعوم پس آنها جزئی
که قطع عضو میکنند بسوی اجزاء صغار و شدیدة النفوذ در عضو است آنها را حریف حریف میگویند
و آن جزئی که تل رق الی تقطیع باشد آن را حلو میگویند و همچنین است کلام در الوان پس آن
جزئی که منفصل میشود از ادشعاع مفرق بصر است آنرا ابیض گویند و آنکه منفصل میشود از او شعاع
جامع بصر است آنرا اسود گویند و از اختلاط این دو نوع از شعاع الوان متوسطه مابین السواد و البیاض حاصل
میشود و حکما ابطال این قول را باطل کرده اند بدو وجه یکی آنکه اشکال ملموس نیستند یعنی مدرک
بلمس نیستند فی الجملة اگرچه بواسطه ملموس باشند و الوان و روایح و طعوم مدرک بلمس نیستند پس اشکال
مغایر آنها باین کیفیات باشند دوم آنکه این کیفیات متضاده میباشند و اشکال که متضاده
نیستند و لبوی این جواب اشاره کرد مصنف بقوله ضد لا الاختلاف فیها بالحمل برای اختلاف
اشکال و این امور بحمل زیرا که حمل میشود شی بر اشکال مانند ملموسیت و لا حمل برای امور میشود و
حمل میشود شی مانند تضاد برای کیفیات و حمل بر اشکال نمیشود چنانکه گفته شد و از جمله این احکام
عامه آن ضد است که مصنف بدان اشارت کرد بقوله ضد و مغایرة للمزاج لعمومها و این کیفیت

مغایرت با مزاج دارند برای عموم تحقق این کیفیات نیز این کیفیت محسوسه گاهی تحقق می‌شوند بدون مزاج مثل
می چنانکه در بسایط است و مزاج تحقق نمی‌شود بدون این کیفیات محسوسه زیرا که مزاج حاصل می‌شود از تفاعل
کیفیات اربعه اول چنانکه گذشت پس این کیفیات اعم تحقق از مزاج باشند پس این کیفیات با مزاج مغایرت
خواهند داشت و این کلام رد بر کسی است که این کیفیات را نفس مزاج دانسته الا مطلب سوم
در احوال مختصه با هر یک نوعی یک از انواع خمسه از این کیفیات محسوسه است و در این مطلب چند مسئله است

مسئله اولی

در احوال ملموسات است و مقدم داشت مصنف ملموسات را برای آنکه ملموسات از اوائل محسوسات است چنانکه
وجه آن در بحث لمس گذشت و اینجا که ملموسات را اوائل محسوسات نامیده محسوسات نامیده چنانکه مصنف
فرموده فمنها اوائل الملموسات وهی الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة یعنی از جمله این کیفیات محسوسه
ملموسات حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است و اینها را اوائل ملموسات نامیده برای آنست که
این امور اربعه اولا و بالذات مدرک می‌شوند و ماعدای اینها بتوسط این امور اربعه مدرک می‌شوند و
مراد از ماعدا اینها خشونت و ملاست و ثقل و خفت که متعلق باشند و متماثله و لزوجت که متعلق باشند و یبوست و جفاف
که متعلق باشند و خفت و ثقل که متعلق لامسه باشند و مصنف اشاره به اینها فرموده بقوله والخفه والبواقی منتسبة
الیها بواقی که بعد از اینها است رفت منتسب باشند بحرارت و رطوبات اینها و بعضی از شرح منتهیة الیها
... نیز انتهی و اینها باین امور اربعه است نیز مدرک می‌شوند بواسطه این امور اربعه که اوائل
ملموسات نیستند و اما آنچه ایرادی شود که خشونت و ملاست مدرک می‌شوند بدون واسطه پس جواب
منع است و اما آنچه شارح قوشجی گفته است در جواب این ایراد که خشونت و ملاست را بعضی از
مقوله وضع دانسته اند نه از کیفیات ملموسه پس محل بحث است با آنکه ایراد مورد بر مذهب کسی
است که خشونت و ملاست را از کیفیات ملموسه میداند نه بنا بر قول بوضع که مذهب شیخ ابوعلی
سیناست فالحرارة جامعة للمتشاکلات ومفرقة للمختلفات یعنی حرارت جمع متشاکلات متجانسه
و تفریق مختلفات می‌نماید مثلا که آتش در اجزام آنچه متن کلات را جمع میکند پس اجزاء را البود

در ایراد و بر شارح قوشجی

میرسند و آب را باب و خاک را بخاک و هکذا و تفریق میکند مختلفات را پس آب و هوا و آتش را از هم جدا
میسازد و این کلام تعریف برای حرارت نیست زیرا که حرارت غنی از تعریف است چه اظهر از
او نداریم که تعریف او شود بلکه مقصود از این کلام تنبیه است بر مفهوم اسم که شاید کسی غفلت از
خواص آن و این خاصیت که جمع متشاکلات و تفریق مختلفات باشد اگر چه اشهر خواص
حرارت است لیکن این خاصیت تابع خاصیت دیگر است که عبارت از تحریک بسوی فوق باشد
و شیخ رئیس در رساله حدود گفته که حرارت کیفیت فعلیه محرکه است مر آنچه را که در
اوست بسوی فوق برای آنکه حرارت احداث خفت مینماید پس عارض او می‌شود که جمع متشاکلات
و تفریق مختلفات نماید تا اینجا کلام شیخ رئیس بود مجملا سبب در جمع حرارت متشاکلات را و تفریق
مختلفات را آن است که حرارت افاده میکند میل صعود را بواسطه تسخین پس مرکب در زمانی که تاثیر کند
در او حرارت آنچه از اجزاء او که الطف است بیشتر قابل صعود میشود مانند هوا که قابلتر از آب است
و آب قابلتر از زمین است و آنکه اقبل است پیش میگیرد در صعود قبل از اقل پس متفرق می‌شود اجسام
مختلفه الطبایع که حادث شده مرکب از التیام آنها و حاصل میشود در ضمن تفریق اجتماع متشاکلات به
مقتضی طبایع آنها باز وال قاسر پس اگر گویند که حرارت گاهی تفریق میکند متماثلات را مانند اجزاء
آب که حرارت صعود میدهد اجزاء به تجزیه پس متفرق می‌شود بعضی از بعضی و گاهی جمع مختلفات مینماید
مانند زرده تخم و سفیده تخم پس اگر تاثیر کند در آنها تخم حرارت پس جمع میکند آنها را بهم جمع امکانی
زیادی شود با آنکه اختلاف در جنس دارند جواب گوئیم که فعل حرارت در بسایط اولا که هوا اولست
آب را بسوی هوا و در اینجا تفریقی نیست زیرا که حرارت در زمانی که تاثیر در آب کرد بعضی از آب
منقلب بهوا می‌شوند و بطبیعت خود حرکت بفوق میکنند پس از آن محسوس می‌شود که با هوا افراد
مائیه پس همراه او بالا میرود و مجموع آن را بخار نامند و در تخم اما آنکه در قوام است نه آنکه
جمع باشند پس نار بحرارت ارقّ ثابت غلظت در قوام صفرت می‌شود و بیاض تخم می‌شود
و اما انضمام تخم در بینها زرده و سفیده پس ناشی از تاثیر حرارت متحقق شود و این آن چیزی که

شیخ در کتاب شفا بان تصریح کرده وان خاصیت حرارت که ذکر شد در صورت علاوه بمعنی یا نفوذ است
والبرودة بالعكس برودت بعکس حرارت است یعنی برودت خاصیتش آن است که جمع متخلفات
کند زیرا که برودت در زمانی که تاثیر در مرکب متخالفة الاجزاء نماید باعث تلاصق آن اجزا می
شود و موجب التصاق بعضی از آن اجزا ببعضی دیگر می شود و منع میکند از تفارق آن اجزا پس حرارت
باعث تسییل رطوبات منجمده از برودت می شود و تحلیل و تصعید آنها میشود و برودت موجب انجماد
و تکاثف و انضمام آنها می شود و این معنی جمع متخلفات است و این لازم دارد انفکاک هر یک از
اجزاء را از شکل آن همچنانکه اهالی ... تجمید و تکثیف است پس حاصل میشود از این تفریق متشاکلات
و اما تضاد کیفیتی حرارت و برودت فلا یحتاج الی البیان زیرا که هر دو وجودی باشند محسوس بالذات تا باعث
... که در میان ایشان است و این کلام رد بر کسانی است که گمان کرده اند که برودت مقابل حرارت است
تقابل عدم و ملکه و این سخن فاسد است چه برودت عدم حرارت نیست زیرا که برودت محسوس است
بالذات و هیچ چیز از عدم محسوس نیست بلکه تقابل میان حرارت و برودت تقابل تضاد است
ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة بدانکه لفظ حرارت اطلاق می شود بر چهار
معنی که کیفیت آنها باهم در حقیقت تخالف دارند اول حرارت عنصریه است که جرم نار محسوس است
دوم حرارت مستفاده از کواکب است مثل حرارتی که حاصل میشود از تاثیر مسامته شمس بر رؤس یا قرب
مسامته آن سوم حرارتی است که حرکت آن را احداث مینماید چهارم حرارت موجوده در ابدان حیوانات
است و در ابدان حرارتی است که آلت برای طبیعت است در افعال آن مثل جذب و دفع و
هضم و ... و لهذا حرارت غریزیه خوانند و در این است که نسبت داده میشود بکواکب این
حرارت که ... بدن و ... آن را نار الهیه نامیده و این معانی اربعه متخالفة الحقیقه
میباشند و مشترک میباشند در مفهوم مطلق حرارت و حرارت ... است برای این چهار قسم
و مراد مصنف از کیف حرارت ناریه است والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل
واليبوسة بالعكس و رطوبت کیفیتی است اقتضا میکند سهولت و یا تشکل ... تشکل را

و یبوست بعکس آن است یعنی اقتضا میکند صعوبت تشکل را یعنی آب رطب است و برای او دو صفت است
یکی سهولت تشکل دوم سهولت الالتصاق والانفصال پس بعضی تعریف کرده اند رطوبت را بانکه او
کیفیتی است که اقتضا میکند سهولت تشکل را و ... غریب و یبوست را بعکس آن واما مغایرتها للين
والصلابة ورطوبت ویبوست مغایر اند با لین وصلابت پس لین کیفیتی است که اقتضا میکند قبول
غمز بسوی باطن و برای شی باین کیفیت قوامی باشد که سیلان نمیکند ... نفوذ ... منتقل نمی شود از
وضع آن بسیار کشیده و بسهولت متفرق نمی شود وقبول غمز نه بسبب رطوبت است و ... آن بسبب
یبوست است وصلابت مقابل آن است واما خشونت و ملاست پس از باب وضع میباشند نه
کیف چنانکه مذهب این ... است زیرا که خشونت عبارت است از اختلاف اجزاء در ظاهر جسم بانکه
بنحوی که بعضی از آن اجزا بلند باشند و بعضی فرو رفته اند و ملاست عبارت است از استوا اجزا جسم بنحوی که
و ملاست از وضع میباشند نه از مقوله کیف و باید دانست که خفت و ثقل اگر چه از اوایل ملموسات
نمیباشند چنانکه مصنف تصریح بآن نموده بود ولیکن متعلق می شود مباحث ... خفت و ثقل
در حقیقت ... پس ... که ایراد کند مصنف خفت و ثقل را در اینجا
پس بحث از خفت و ثقل نمود و هر یک از خفت و ثقل گاهی اخذ می شوند بنحو اطلاق و
گاهی بنحو اضافه چنانکه مصنف فرموده والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه
على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس از جمله کیفیات ثقل و خفت است و هر یک از اینها
مطلق می شوند و مضاف می شوند و ثقل مطلق کیفیتی است که اقتضا میکند حرکت جسم را تا بنحوی که منطبق
شود مرکز ثقل آن بر مرکز عالم و مراد بمرکز ثقل نقطه است که ... آنچه جوانب او است در
وزن و خفت مطلقه بعکس آن است یعنی کیفیتی است که اقتضا میکند حرکت جسم را تا بجائی که منطبق
شود سطح آن بر سطح مقعر فلک قمر که منتهای حرکت مستقیمه است والثقل بالاضافة بالنسبة الى
و ثقل و خفت استعمال می شوند باضافه یعنی خفت و ثقل اضافی می شوند ... و اعتبار دیگر
الی که ثقل کیفیتی است که اقتضا میکند بآن کیفیت جسم که حرکت کند در اکثر مسافت که

حمتندهست میان مرکز و محیط حرکتی بسوی مرکز لکن بمرکز نمیرسد وان مانند خاکست که بروی زمین میرود و در
هوا فرو میرود دوم کیفیتیست که جسم بان اقتضا میکند که حرکت کند بنحویکه اگر گذاشته شود بسوی زمین
میرسد زمین سافل بسوی مرکز و خفت اضافیه نزدیک و اعتبار گفته میشود یا ان کیفیتیست که اقتضا
میکند بان جسم انکه حرکت کند در اکثر مسافتی که حمتنده است میان مرکز محیط حرکتی که بجانب محیطست لکن
بمحیط نمیرسد وان مثل هواست که رسوب در ماء وارد و بر بالای انست دوم کیفیتیست که اقتضا
میکند حرکت جسم را بنحویکه اگر حبس شود باتش و نسبت باتش داده شود هر اینه اتش خواهد سابق شد بسوی
محیط والمیل طبیعی و قسری ونفسانی چون ثقل و خفت از اقسام میل بوده لهذا العود از خفت
و ثقل بمباحث میل را ذکر کرده و میل عبارتست از مدافعه محسوسه از جسم در نزد حرکتش و شکل
ان را اهل انزا اعتماد خوانند و حاصل نسبت بسوی اثبات وجود میل زیرا که میل محسوسست پس کسیکه دست
خود را در زیر سنگی که متحرکست بالطبع بسوی اسفل پس مید مدافعه را اگر سنگ سنگینی میکند وان سنگینی
بر دست واقع میشود واحساس است اگر دست را رکند در زیر سنگی که گداخته شده است بجانب بالا
و احساس بنسبت بسوی اثبات مغایرت میل با حرکت زیرا که گاهی حاصل میشود میل بدون حرکت
چنانکه تو میبینی ان میل را از سنگی که ان را نفخ کرده باشند در زمان که ان سنگ را در زیر
اب حبس کنی با دست خود و مثل سنگی که ان را در هوا نگه داری وباید دانست که میل را اقسام و ا
و احکام است اما اقسام پس دو تقسیم است اول انکه میل یا ذاتیست یا عرضیست زیرا که میل اگر از
روی حقیقت قائم است بانچه میل صفت اوست پس انرا میل ذاتی میگویند واگر قائم بان نباشد
بلکه قائم بود باچیزی در او باشد انرا میل عرضی خوانند بر قیاس حرکت ذاتی و عرضی وان تقسیم را مصنف
متعرض نشده بلکه متعرض شده تقسیم دوم را وان این است که میل طبیعیست و قسری و نفسانی زیرا که حدوث
میل یا از امر داخل در ذی المیل است یا نه وان داخل یا مقارن شعور است یا نه پس ان میل که از غیر
داخل بر حادث میشود انرا قسری خوانند وانچه حادث میشود از داخل شاعر انرا میل نفسانی
گویند و اگر حادث میشود از داخل غیر شاعر ان را میل طبیعی گویند وچون مصنف از اقسام میل

فراغت یافت

فراغت یافت پس ذکر فرموده احکام میل را وان چند امر است از انجمله انکه برای حرکت سبب لازم
است که اقتضا کند ان را بنحویکه حرکت بر او مترتب شود وان میل است اگر مانعی نباشد لهذا ا
مصنف فرموده وهو العلة القريبة للحركة و میل علت قریبه برای حرکت است والا امتنع صدورها
عنه واگر صدور حرکت از محرک بواسطه میل نباشد ممتنع خواهد بود صدور حرکت از محرکی که ثابت
امتناع صدور متغیر از ثابت بلا واسطه که در مباحث سابقه مناسبت اندازد و لهذا مصنف فرموده
و باعتبار ه یصح اعنی الصادر متغیر و در بعضی از نسخ بجای الثابت بدل الصادر مذکور است و ظاهر انکه
ان اصح باشد و بیان این مطلب انست که حرکت برای او مراتب متفاوته است در شدت
و ضعف و نسبت طبیعت بهر یک از این مراتب مساوی است پس ممتنع است که صادر شود این
مراتب از طبیعت بیک جهت و واسطه امری که او هم صاحب مراتب متفاوته باشد تا متعین شود
بجهت هر یک از ان مراتب صدور مرتبه معینه از حرکت پس مراد از تغیر در اینجا حرکت است در قبول شدت
و ضعف است و مراد از ثابت طبیعت است پس مثل بجهت انکه قبول شدت و ضعف میکند تا شود حرکت
وان میل برای انکه امر ثابتی است نیز اگرچه متجدد میشود پس مناسبت با طبیعت دارد که او هم ثابت
است پس بان جهت واسطه است در صدور حرکت که متغیر است از طبیعت که ثابتست بان نسبت که از
جهت ثبات صادر از طبیعت میشود و از جهت تغیر که قبول شدت و ضعف باشد اعانت میکند
طبیعت را برای صدور مرتبه معینه از حرکت تا ترجیح بلا مرجح لازم نیاید و نسبت برای حرکت
جهت ثبات که تصحیح کند صدور ان را از طبیعت بدون واسطه واما تعیین مرتبه از مراتب میل که
شدت و ضعف مرتبه دیگر از طبیعت پس ان از جسم صاحب طبیعت است بحسب کم و کیف و وضع
و مانند انست مخفی کلام مصنف که فرموده که باعتبار میل صادر میشود از ثابت که طبیعت است متغیر که
حرکتست واز جمله احکام میل ان چیزی است که مصنف بدان اشارت فرموده بقوله و مختلفة
متضادة یعنی دو میل ذاتی بسوی دو جهت مختلف با هم تضاد دارند و مجتمع نمیشوند و حکمی است
که دو میل ذاتی بدو جهت مختلف در جسم واحد جمع نمیشوند زیرا که مدافعه ذاتیه بسوی یک

جهت جمع نمی‌شود مدافعهٔ ذاتیه را بخلاف آن جهت و آن ضروری است و اما اگر یک میل ذاتی باشد و
میل دیگر عرضی است پس اجتماع جایز است در جمع شدنش الا آنچه بسوی یکجهت باشد و چه بسوی دو جهت باشد
مانند کشتی سفینه که آن سفینه حرکت میکند بسوی جهتی و کسی در سفینه حرکت میکند بسوی جهت دیگر و همچنین مانند
موری که بر آسیا نشسته و آن آسیا بجانبی حرکت میکند و آن مور بجهت دیگر و ممتنع نیست که میل ذاتی
و عرضی هر دو بیک جهت باشد مانند حجری که بجانب اسفل انداخته شود و از جمله احکام میل آن است که
که لا ثبوت در هر قابل حرکت قسریه از مبدأ میلی که در او طبیعی باشد پس آن معاوق در خارج است چنانکه
لا ثبات در حرکت طبیعیه از قوام ما در مسافت تا معاوق خارج باشد پس حرکت ممتنع است که
تحقق پیدا کند بدون معاوق یا در خلأ یا خارج چنانکه در امتناع خلأ منفصلا گذشت و برهان معاوق
خارجی گذشت و اما معاوق در خلأ پس تحقیقش آن است که جسم قابل حرکت قسریه لا ثبوت در او از مبدأ
میل ما باطبیعی یا نفسانی و برهانش آنکه اگر ثبوت میل در جسم قابل حرکت قسریه ثابت نشد میبایست
مساوی باشد حرکت جسم ذی العایق و حرکت جسم عدیم العایق و ثانیاً که دو باشد باطل است پس مقدم
نیز چنین باشد بیان ملازمه آنکه ما فرض میکنیم طبیعی و نفسانی در این جسم مفقود است پس این جسم قطع میکند مسافت
را در زمانی و فرض میکنیم جسم دیگر را در او میلی و معاوقه تا آنکه قطع کند آن مسافت را در زمان اطول
و فرض میکنیم جسم سوم را که در او میلی باشد اما اضعف از میل جسم باشد که منسوب دوم است و نسبت الی
میل با میل بنسبت زمان عدیم المیل باشد بسوی زمان ذی المیل که منسوب دوم است و نسبت این میل با آن
میل بنسبت زمان عدیم المیل باشد بسوی زمان ذی المیل که منسوب دوم است تحقق پس در مثل زمان عدیم
المعاوق حرکت قسری میکند این جسم سوم مثل مسافت جسم اول را پس مساوی خواهد شد حرکت معوق که بی
معدوم العایق است و دیگری ذی العایق است و مصنف باین اشارت فرمود بقولش ولولا
شئونه علت و دی نمو ذو العایق و لا مع اگر ثبوت میل مطلق نباشد پس میل طبیعی نخواهد بود و اگر
میل طبیعی نباشد بایستی مساوی باشد حرکت ذی العایق طبیعی اگر فرض شود با معدوم العایق طبیعی اگر
فرض شود با معدوم العایق در حرکت قسریه و عند اختلافها هو حتی یحسب تعدد الحالات و تماثل تختلف

باعتبار

باعتبار ما دو در نزد دیگران که متکلمین باشند میل جنس است که متعدد می‌شود بحسب تعدد جهات پس برای هر جسم بحسب
هر جهت اعتمادی است و آن اعتمادات متماثل میشوند و مختلف میشوند باختلاف تعدد جهات و متماثل در
صورت اتحاد جهت است و مختلف در صورت اختلاف جهات است و منه الثقل از جمله اعتماد ثقل یعنی در نزد
طائفه از متکلمین ثقل از جنس اعتماد است و آن عبارت از اعتماد بجانب سفل است و اخرجه جماعه متغایرا
و طائفه دیگر اعتماد را مغایر با ثقل دانسته اند و آن را عبارت از کثرت اجزاء گرفته اند یا هر چه انضمام
اجزاء اخیه ثقیل می‌شود و منه لازم و مفارق و تقسیم کرده اند اعتماد را بسوی لازم و مفارق اما لازم
مانند اعتماد ثقیل در جهت ثقل و خفیف در جهت علو و اما مفارق مانند سوای آن است مانند
اعتماد ثقیل بسوی علو و خفیف بسوی سفل و تحقیق نیست محل لا غیر اعتماد محتاج است بمحل واحد زیرا متعدد
زیرا که اعتماد عرضی است و عرض واحد در دو موضع حلول نمیکند و هو یتعدد و لکن در نزد معتزله
اعتماد برای ما متعدد است و سبب دواعی ما موجب و صوارف ما مفقود میشود پس صادر از ما
شده بحسب قدرت ما و یتولد منه اشیاء بعضها لذاته من غیر شرط و بعضها بشرط و بعضها لا لذاته
اعتماد متولد میشود از او چیزهای که بعضی از آنها متولد میشود از آن لذاته یعنی بدون واسطه و بعضی
از آنها متولد میشود بواسطه و آنچه متولد میشود از او بواسطه کائن متولد میشود از او و لذاته بدون
توقف بر شرط و کائن متولد میشود بشرط اول که تولد میشود لذاته بدون شرط مثل اکوان که متولد از
اعتماد است بلا واسطه و اکوان حرکت و سکون و اجتماع و افتراق است اما آنکه متولد از آن لذاته
با شرط چون اصوات که متولد میشود از اعتماد بدون واسطه لکن بشرط مصاکه و تالیف آنکه متولد
میشود از او لا لذاته لکن بواسطه مانند الم که متولد میشود از اعتماد لکن لا لذاته بلکه بواسطه تفریق
که از او متولد میشود

مسئله دوم

در اوائل مبصرات است و سابقاً دانسته شد که در مرئیات مبصر است بعضی هستند که بالذات مبصر باشند و
بعضی باشند که مبصر بالواسطه باشند پس کیفیت مبصره بالذات را اوائل مبصرات نامیدند چنانکه
مصنف فرمود و منها اوائل المبصرات از جمله کیفیات محسوسه اوائل مبصرات است باشند والالوان

مسئله دوم در اوائل مبصرات

تخصیص بذکر داده زیرا که آنها از کیفیات مختصه محسوسه اولی‌اند بحاسه بصر نه آنچه که بصر مدرک شود به تبعیت آنها از
کیفیات مختصه بکمیات و از سایر دیگر اوصاف و غیر آنها مانند استقامت و انحناء و تحدب و تقعر و سایر
اشکال و مثل طول و قصر و صغر و کبر و قرب و بعد و تفرق و اتصال و حرکت و سکون و ضحک و بکاء و حسن
و قبح و غیر آنها نه مانند رطوبت و یبوست چنانکه توهم شده که بصر از جنبه آنها … و مالک که … حرکت
و سکون میشناسند و استوار اجزاء و اختلاف آن را بحسب سوی و وضع میشناسند و اما بصر بالذات پس مصنف بدان
اشارت فرموده بقول خود هی الالوان و الاضواء و از این عبارات ضوء و لون است و جمهور بر این رفته‌اند
که مبصر بالذات لون و ضوء است و حکمی نیست بتوقف لون و ضوء برای ظهور آنها چنانکه در حرارت گذشت
و آنچه گفته شد که ضوء کمال اول است برای مشف از آن حیثیت که مشف است یا کیفیتی است که توقف ندارد
ادراک آن بر ادراک شیء دیگر که ضوء دلیل این است پس تعریف بالخفی خواهد بود و نباید که مراد تنبیه بر لون و ضوء و نوعی
و احکام آنها باشد تا امتیاز آنها شود و کمال مشترک طرفان برای هر یک از لون و ضوء دو طرف است اما ان
طرف لون پس سواد و بیاض است چنانکه بیاید و اما دو طرف ضوء پس اول ضوء اضعف و ضوء اقوی است و لا اول
حقیقته برای آنکه لون است متحقق نیست و این کلام رد است بر کسانی که گفته‌اند اینکه لون را حقیقت نیست
… و اینکه بیاض متخیل میشود از مخالطت هوا مضیء با اجسام شفافه که آنها کوچک باشند چنانکه در ثلج
مشهود است زیرا که در ثلج چیزی نیست بجز مخالطت الهواء و نفوذ ضوء در اجزای صغیره شفافه و همچنان است
حال در کف آب و بلور و زجاج مسحوق و زجاج … و شفاف کثیر الحجم … و سواد
متخیل است از عدم غور ضوء در جسم بواسطه کثافت آن جسم و … اجزاء آن پس بواقی الوان متخیل
میشود بحسب اختلاف تشفیف و تفاوت مخالطت هوا و عمق آب را سبب از برای سواد دانسته
اند و گفته‌اند که در دریا که عمیق‌تر شده مایل میشود بسوی سواد زیرا که آب بر منع میکند هوا را
و شفاف را چون شفاف هوا نیست و نافذ میشود ضوء در او بسوی سطح پس ظلمت باقی میماند
بعد و مانند این اقوال دیگر نیز هست و محققون مانند مصنف و غیره رفته‌اند بر اینکه الوان
کیفیات متحققه باشند در خارج و متخیله نیستند و ظهور آنها در صور مذکوره سبب … مذکوره نشان

نوادر و تحقیق آنها را … صدوث الهار … اسباب و شیخ رئیس گفته که شک نیست در اینکه اختلاط هوا بشفف سبب
است برای ظهور بیاض ولکن ما ادعا میکنیم که بیاض گاهی بر غیر این وجه حاصل میشود مانند جصی که سفید میشود بطبخ
در نار و سفیدی نمیشود جص … و نمی باشد که تفرق اجزاء و مداخله هوا در آن بیشتر گردد و در اینکه الوان ذوات
حقایق خارجیه میباشند امر است ضروری و نیست غرض از این وجوه مگر تنبیه برای امر ضروری و از آنها
توهم عثران و طرفاه السواد و البیاض المتضادان و دو طرف لون سواد و بیاض است که با یکدیگر تضاد دارند زیرا که
هر دو وجودی میشوند بر موضوع و دو جا با امتناع اجتماع آنها و تحقیق غایت خلاف میان آنها و آنچه گمان شده که
سواد و بیاض جمع میشوند و از اجتماع آنها غیرت حاصل میشود پس این باطل است زیرا که اگر سواد و بیاض جمع شوند
پس در … اجتماع آنها … از این نیست یا هر یک باقی میمانند بر صرافت خود یا یکی بر صرافت خود باقی
میماند یا هیچیک بر صرافت باقی نمیماند و این اقسام همه باطل میباشند اما اول برای آنکه اگر باقی بمانند هر یک بر
صرافت خود پس لازم است که دیده شود آن جسم در غایت سواد و غایت بیاض زیرا که مراد بقای هر صرافت آن است که
حالتی در شدت و حسن در زمان اجتماع متحد باشد … در شدت و حسن در زمان انفراد و دوم نیز باطل است زیرا که لازم دارد که جسم در غایت
بیاض باشد اگر باقی بر صرافت بیاض است یا در غایت سواد باشد اگر باقی بر صرافت سواد باشد ولکن لازم منتفی است
عدم اجتماع آنها در … زیرا که اگر بر صرافت باقی نماند مشتق شده است پس آنها دیگر جمع نشدند و اما ثالث
پس برای اینکه لازم میآید که هیچیک موجود نباشند البته بلکه موجود لون دیگر است که در میان آنها متوسط است تا بود
دانست که این سواد و بیاض اصل در الوان باشند و بواقی الوان از آنها مرکب باشند چنانکه بیاید و قومی گفته‌اند
که الوان پنج نوع میباشند سواد و بیاض و حمرت و صفرت و خضرت و بواقی مرکب از آنها باشند و تتوقف
علیه الثانی … لان الادراک لا الوجود و موقوف است لون بر آنکه ضوء است در ادراک نه در وجود پس
ضوء شرط رؤیت لون است نه شرط وجود آن و این قول مشهور است و لکن شیخ رئیس و غیر او از
حکما ضوء را شرط وجود لون دانسته‌اند و … و لون و ضوء بحسب حقیقت متغایرند پس حکم میشوند
زیرا که جسم … بالسواد در وقتیکه ضوء بر او واقع میشود … میشود لون …
بر سطح آن جسم که … ظاهر است برای حس و … ظاهر است بر … اول و …

کمان کرده اند که ضوء امر موجب زاید بر لون نیست بلکه عبارت از ظهور لون است پس در این مثال میگوییم که نیست که سطح
جسم ملون به سیاهی یا سواد و آن برای حس ظاهر است و گفته اند که ظهور مطلق نور است و خفاء مطلق ظلمت
و متوسط میان این هر دو ظل است قال ان للشدة والضعف المتفاوتة نوعا ای مراتب از ضوء و لون قابل شدت
و ضعف باشند و قابل شدت و ضعف هستند از این نوع میان اضعف خواهد بود و این است مراد از قول
المتفاوتة نوعا و تقدیر کلام چنین است قال ان للشدة والضعف فیکون لکل من مراتبهما الی الشدة والضعف
المتفاوتة نوعا و استدلال که گفته اند برای آنکه هستند نوع میان اضعف است پس آنکه سواد شدید مخالف سواد ضعیف است
پس اختلاف میان ایشان به حقیقت است یا به عوارض و لازم باطل است و الا تفاوت میان ایشان در سواد شدت
نخواهد بود بلکه در امر خارج از آن خواهد بود لیکن ما بالقطع میدانیم که تفاوت در سواد است پس اول
که مخالفت در حقیقت است ثابت است پس باشد نوع مخالف اضعف خواهد بود و لو کان الضوء جسما لحصل ضد
المحوی و اگر حاکم که ضوء جسم است یا نیست پس باید چنان محوی حاصل شود چون بعضی از حکما گفته اند که ضوء
اجسام صغار است که منفصل از مضیء می شود و متصل به مستضیء می شود و متحرک شده اند با آنکه ضوء
متحرک بالذات است و هر متحرک بالذات جسم است اما کبری پس ظاهر است و قید به بالذات برای
احتراز بعود حرکت صاحب الحرکة میکنند به تبعیت محلها و اما صغری پس برای آن است که ضوء منحدر
می شود از شمس بسوی ارض و تابع مضیء است در انتقال از مکانی به مکان دیگر و جواب منع آن است
بلکه آنچه مذکور شد حدوث است برای ضوء در مقابل مضیء و مقابله جسم کثیف مضیء را احداث میکند
برای حدوث ضوء در او و حرکت وهم است و حاصل استدلال مصنف بر جسم نبودن ضوء آن
است که اگر ضوء جسم باشد و حال آنکه محوی مخفی است پس باید که جسم را که ضوء باد و احاطه
نموده و هر چه ضوء آن بیشتر است باید بیشتر باعث استتار جسم محاط ضوء شود و محوی مشاهد میشود
آن است چه هر چه ضوء آن بیشتر است جسم محاط بیشتر مبدا می شود بل هو عرض قائم بالمحل معد
لحصول مثله فی الجسم القابل المحاذی بلکه ضوء عرضی است که قائم به محل است که مهیا کننده است
در حاصل شدن مثل آن ضوء را در جسمی که مقابل محل آن مضیء واقع شده است پس ضوء شمس

قائم بشمس است که هوا یا مکیف جسم مقابل شمس را مانند وجه ارض و جدار برای اینکه آن وجه ارض
و جدار نیز از ایشان ضوء حاصل شود و هو ذاتی و عرضی اول و ثانی و آن ضوء ذاتی می شود و آن
قائم است به مضیء لذاته مثل آنکه شمس جسم است و آن را ضیاء می نامند و گاهی تخصیص داده می شود اسم
ضوء به آن و گاهی عرضی می شود و آن قائم است به مضیء بغیر مانند آن ضوء که برای قمر است و این
اسم را از قرآن اخذ کرده اند قال الله تعالی هو الذی جعل الشمس ضیاء ای ذات ضیاء و القمر
نورا ای ذا نور و ضوء عرضی بر دو قسم است منقسم می شود یکی ضوء اول و آن حاصل میشود به سبب مقابله
جسم با مضیء لذاته مانند ضوء قمر و ضوء وجه ارض که مقابله با شمس کند و دوم ضوء ثانی و آن حاصل میشود
از مقابله جسم با مضیء بغیره مانند ضوء وجه ارض بعد از غروب و پیش از طلوع آفتاب پس این ضوء
ثانی حاصل شد برای ارض مثلا به واسطه مقابله با هوا که آن هوا را مقابله با شمس دارد و این ضوء ثانی اگر
حاصل باشد از مقابله هوا مضیء آن را ظل می نامند والظلمة عدم ملکة و ظلمت عدم ملکه است زیرا که ظلمت عدم ضوء
است از چیزی که شأن او آن است که مضیء باشد نه آنکه کیفیت وجودیه باشد چنانچه بعضی بر این رفته اند و الا لازم است
بالبت که ظلمت مانع باشد حاجب در غار را از دیدن کسی که در هوا مضیء خارج از غار است چنانکه ظلمت مانع است
جالس در غار را از دیدن چیزی که در غار است بجهة قطع نمودن فرق در حایل مانع از ابصار میان اینکه احاطه
برائی کند یا به مرئی یا متوسط در میان رائی و مرئی باشد و دلیل استدلال مجعل الظلمات والنور پس جوابش
آنکه جاعل چنانکه جعل وجود میکند جعل عدم خاص میکند تا متعین بلکه میتواند نحو لیاقت عدم صرف است نه
عدم خاص

مسئله سیوم

در احوال مسموعات است چنانکه مصنف فرموده و منها المسموعات از جمله کیفیات محسوسه مسموعات است
و هی الاصوات و آن مسموعات اصوات می باشند و صوت را بعضی تموج گفته اند و بعضی قرع
و یا قلع دانسته اند که سبب می شوند برای تموج و صحیح آن چیزی است که مصنف رضی الله عنه آن را
اختیار فرموده بقوله انه کیفیة تحصل من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة فدالة الی ان
مسموعات اصوات باشند که حاصل شده اند از تموج هوا که آن تموج معلول میشوند برای

قرع که امالی باشد یا قلع که تفریق باشد بشرط مقاومت مقروع با قارع و یا مقلوع با قالع که ان را حاصل شدن
در خارج است و ظرف اعنی متعلق است بقوله الحاصل و مراد این است که سبب قریب برای صوت تموج
است و سبب بعید قرع و قلع است لکن ~~بسبب قریب برای تموج است~~ قلع و قرع بنحو اطلاق
نیست بلکه بشرط مقاومت است پس سبب تموج امالی و تفریق شدید است پس اگر قرع بر هوا
و یا بر پنبه اتفاق افتد صوت و تموج که علت صوت است حاصل نشود برای فقدان مقاومت
مانند قرع بر حجر و قلع کرباس و مراد از تموج حالتی است که شبیه است به تموج اب که حادث می شود از صدمه
از صدمه یا سکون که بعد از سکون است و علت اینکه تموج سبب قریب برای صوت است این است که هر زمانی که
تموج حاصل شد صوت حاصل می شود اگر مفقود شد صوت مفقود می شود پس هرگاه بشنویم صوت را پس معلوم است که
تموج هوائی که خارج از حلق و الات صناعیه می شود و منقطع می شود بانقطاع ان و همچنین است حال
در زدن طشت پس اگر منقطع شود صوت منقطع می شود برای منقطع شدن تموج و مراد از خارج
وصوت عنی است یعنی در خارج حتی و تسجیل لقابله لوجوب ادراک الهیئة الصوریة و همچنین است
قرار داشتن اجزاء صوت زیرا که صوت تابع حرکت است که غیر قار بالذات است و اجزاء ان را
قراری نیست پس این حاصل از مصنف است که قرعه برای مطلب ثبوتی لوجوب ادراک الی
یعنی برای وجوب تعلق ادراک بهیئت صوریه کلام یعنی در زمانی که بشنویم لفظ زید را پس ادراک
میکنیم هیئت صوریه که ترتیب حروف و تقدیم بعضی بر بعضی باشد پس اگر تجتمع در وجود بشوند این
ترتیب او را از بین برد ترتیب حصه نخواهد بود و به بیان اینکه صوت غیر قار الاجزاء است در وجود
و همچنین نیست لقاء خود اول زاد و دوران و جمیع اجزاء ان را از همدیگر دور بلکه یافت می شود اجزاء او
بر سبیل تجدد و تقضی مانند حرکت و زمان و وجه او این است که اگر صوت موجود باشد قار الاجزاء
ادراکیه حروف کلمه که بجا باید بکلم می شود باید باقی باشند در حال تکلم باید که بهم باهم موجود
باشند و تقدم ان اجزاء بعض لازم دارد که حال الفرد را که حروف باشند یا

دفعة یا بر جمیع امثال محکمه بر ترتیب مطالب الاول و امر دو حال باشند یا باید بشنوند بر ترتیب معانی
و این ترجیح بلا مرجح است خواهد بود اگر گویند که حروف اجزاء صوت است بلکه از عوارض منفرقه
بیایند زیرا که گاهی صوت مسموع است بدون حروف پس لازم نمی اید از عدم بقای حروف
عدم بقای اجزاء صوت جواب گوئیم که مکان ان اجزاء بعینها مکان این حروف است پس امالی دلیل
در الزام جریان دارد و طائفه که از اشیاء رفته اند بر اینکه صوت باقی است برای اینکه هر که قریب
بصدا زننده است هوا حامل صوت را اول بصماخ او می رساند پس از ان از زاویه ها و تسکین و تسلیه
بصماخ کسیکه دور است و همچنین ولی ایشان مدفوع است باینکه مسموع بعید عین مسموع قریب
نیست بلکه مثل او است پس هر یک از این هوا ها حادث می شود از روی تموج دیگر و صوت
دیگر مثل او مانند روی اب است و حاصل شده اخر و هوای الصدا و حاصل می شود از او صوت دیگر
دیگر که ان را صدا می گویند و ان عکس صوت است زیرا که هوای متموج حامل صوت در زمانی که برخورد
کند جسم املس را مانند کوه یا دیوار بجهتی که منصرف شود ان هوای متموج بسوی خلف در حالتیکه محفوظ
باشد در او هیئت تموج اول حادث می شود از این صوتی که ان را صدا می گویند و هوای روی
مثنوی گفته در تحقیق از محققی تا مقلد فرقهاست ان یکی صوت است و ان دیگر صداست و عارض
کیفیته ممیزه است باعتبار او حروف و عارض می شود صوت را کیفیتی که تمیز میدهد صوت
صوت را از صوت دیگر که مثل ان باشد در حدت و ثقل که زیر و بم باشند در حالتیکه
امتیاز در مسموع است که ان صوت باعتبار ان کیفیت بحرف نامیده می شود و خلاف است
که حرف عارض را می گویند که ان کیفیت باشد و یا معروض را می گویند که صوت باشد و یا
مجموع عارض و معروض را می گویند شارح قوشجی گفته که کلام مصنف محتمل هر سه مذهب را
دارد و الله یحیی از قوشجی خطا است زیرا که کلام مصنف صریح است در اینکه معروض را
حرف می گویند بملاحظه عارض شدن این کیفیت بر او و زیرا که ضمیر فیسمی ذکر است و به
صوت بر میگردد و صوت معروض است از اعراض صوت او است سمی بل او متکیف

بالذات او بالعرض حرف با مصوت است وان را حروف واجب میگویند که الف و واو و یا
باشد در زمانی که بعد شان ساکن باشند و ماقبل آنها از جنس آنها حرکت داشته باشد که از اشباع حرکت
حاصل شوند یعنی ماقبل الف مفتوح و ماقبل واو مضموم و ماقبل یا مکسور و با مصوت میباشند وان
سوای این حروف مذکوره بوصف مزبور است وهمه گاهی متحرک میشوند و گاهی ساکن و اگر واو
و یا ساکن باشند لکن حرکت ماقبل آنها از جنس بعد شان نباشند و یا متحرک باشند ولیکن حروف با مصوت
میباشند یعنی اختلاف ندارند بذات ونه بعوارض که حرکت و سکون باشند مثل و یا ساکن و یا و یا
متحرک و یا مختلف میباشند بالذات چون لام و میم و یا مختلف بالعرض میباشند یعنی و یا که یکی
ساکن و یکی متحرک باشد و هکذا حروف دیگر وینتظم منها الکلام بافاده وینتظم میشود کلام از حروف
ولفظ کلام دراین مقام اگر حمل شود بر مصطلح نحویان پس انتظام او از حروف بیع الواسطه خواهد بود
زیرا که در اول منتظم از حروف ~~بیع الواسطه خواهد بود~~ کلمه خواهد بود پس از آن از کلمات انتظام کلام
میشود واگر کلام را حمل بر اعم از کلام نحوی کنیم که مراد ما فوق لفظ موضوع باشد پس انتظام اعم میشود
از بلا واسطه و مع الواسطه وعلامه رحمه الله دار المقابله در شرح این عبارات فرموده که این
حروف مجموعه در زبانی که مؤلف شوند تا لف مخصوص یعنی بحسب وضع آن را کلام نامند پس
حد کلام بنا برین ما انتظم من الحروف المسموعه خواهد بود تا اینجا کلام علامه بود و مراد از اقسام
بنا بر اول تام خبری است و انشا و قبائلی و غیر تام تقییدی و غیر تقییدی و بنا بر ثانی
مراد مفرد و مؤلف است که جنس است برای اقسام مذکوره وشامل خواهد بود مهمل و موضوع را
ولا یعقل کلام غیره و تعقل نمیشود کلامی غیر آنچه که مذکور شد واین رد بر اشاعره است که قائل شده
است اند باینکه کلام نفسی نیز میشود وان مقابل کلام لفظی است وان عبارت است بنا
بر زعم ایشان از معنی که قائم است بنفس متکلم و مدلول کلام لفظی است و مغایر است مر علم بمدلول
خبر را در خبر و اراده را در امر و کراهت را در نهی واین معنی قطعا غیر معقول است زیرا که
اگر ما بگوئیم زید قائم پس چیزی در اینجا نداریم جز مدلول این لفظ و نسبتی که مفاد اینها

میباشد

میباشد و علم این نسبت بثبوت او یا انتفاء او و دیگر چیزی نیست وانچه تصور میشود که مدلول این کلام
باشد و مجموع این ثلثه علم بمدلول خبر است و همچنین در زمانی که بگوئیم اضرب زیدا یا لا تضرب پس
نیست دراین بعد از تصور مدلول دو لفظ و نسبت میان آنها سوای اراده ضرب زید
و طلب آن او کراهت ضرب زید و کف از آن و اشاعره گفته اند که دراینجا امر
دیگری است پس در جزا حد نسبت طرفین است بسوی آن و دیگر که قائم بنفس متکلم است
وان مغایرت دارد با علم زیرا که متکلم گاهی خبر میدهد از چیزی که منکر اوست واما در امر مطلب غیر
اراده فعل است زیرا که مرد امر میکند بچیزی که اراده آن را ندارد مانند کسیکه میخواهد امتحان کند
بنده بعضی را که آیا اطاعت میکند یا نه بلکه امر میکند بچیزی که اراده هم عدم فعل آن را
ندارد و همچنین است حال در نهی وجواب از این بخن این است که ما قبول نداریم که در انجا که متکلم
اخبار بما لا یعلم میکند خبر است بلکه میگوئیم که آن صورت خبر است واگر تسلیم این کنیم پس میگوئیم
که علم بمدلول مر اعم است از اعتقاد و اما امر و نهی پس ما اهل ادب که متحقق در آنها صیغه
امر و نهی است نه حقیقت امر و نهی زیرا که اصلا طلب در آنها نیست و اما تمسک اشاعره بشعر
اخطل ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علیه علی الفؤاد دلیلا پس دلالت
بر مطلوب ایشان نمیکند یعنی افاده نمیکند که کلام نفسی مغایر علم است و مغایر اراده و کراهت است
برای اینکه این ثلثه نیز در فؤاد میباشند ثانیا در اینجا مقامی دیگر است و آن آنست که بر فرض
ثبوت منع دیگر پس ایا صحیح است اطلاق لفظ کلام بر او یا نه واین نزاع در لغات است پس تایید
اشاعره برای صحت اطلاق کلام متمسک به بیت شوند و حق آنکه اطلاق کلام بر غیر مؤلف
از حروف حقیقت غیر معقول است و بیت متقدم دلالت ندارد برانکه این اطلاق از روی
حقیقت است بلکه آن شعر است بر اعتقاد اشاعره از روی تقلید کلام نفسی را و یا
مشعر بر این است که مقصود اصلی از کلام دلالت بر ما فی الضمیر است پس گویا که همان
ما فی الضمیر کلام است از باب تجوز واین فقره در منظومه توحید و شرح آن

ملاحظه

مسئلهٔ چهارم

در مذوقات است چنانکه مصنف فرموده ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها واز جملهٔ کیفیات محسوسه مطعومات است واز این جهت که مطعومات نه نوع طعوم انها داخل در کیفیات است والانها مذوقات می‌باشند ولی لفظ ان نه نسبت لایق است برای او واز

فاعلها وقابلها وفاعل یا حرارت است یا برودت است یا کیفیت متوسطه میان انها و

وقابل نیز یا کثیف است یا لطیف است یا معتدل میان این دو وضرب این سه قسم در این سه قسم نه قسم حاصل میشود پس فعل حرارت در لطیف احداث حرافت میکند ودر کثیف

احداث مرارت میکند ودر معتدل احداث ملوحت میکند وفعل برودت در لطیف احداث

حموضت ودر کثیف احداث عفوصت ودر معتدل قبض وفعل کیفیت متوسطه میان حرارت

وبرودت در لطیف احداث دسومت میکند ودر کثیف احداث حلاوت ودر معتدل احداث

تفاهت وتفه برد ومنع اطلاق میشود یا بر عدم طعم حقیقة یعنی هیچ طعمی ندارد وان را مسیخ نامند

دوم انکه برای او طعمی در حس نباشد با انکه در حقیقت برای او طعم باشد مانند حدید ونحاس که

برای شدت التحام میان اجزاء انها متحلل نمیشود از انها جزئی که مخلوط با لسان شود تا حس طعم او

شود ولیکن اگر حیله شود تحلیل اجزاء انها یا تلطیف انها ان وقت از برای انها طعمی احساس میشود

ومراد از تفاهت در اینجا معنی نخست است

مسئلهٔ پنجم

در مشمومات است چنانکه مصنف فرموده ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة

والمخالفة از جملهٔ کیفیات محسوسه مشمومات میباشند واسمائی برای انواع انها نیست مگر از جهة

موافقه طبع ویا مخالفه طبع پس موافق را میگویند طیب رایحه ومنافر را منتن نامند

ویا استعاره میشوند از حقیقت انچه با انها مقارن است از طعم مانند انکه گفته میشود رایحه

حلو ورایحه حامضه یا از جهت اضافه بمحل مانند انکه میگویند رایحه ورد وتفاح

وباید دانست که حکما اگر چه جاری کرده اند این اوصاف را که مرارات وحموضات ومذوقات

وحموضات

ومسموعات است برای انواع خمسه از کیفیات بلکه این اوصاف بمنزله اسما برای این انواع داخله اند

اما این اسما بحسب لغت متفاوت میباشند در وقوع برای کیفیات یا محل این کیفیات یا بر مدرک ومتعلقات

میباشند در دیگر مصادر الفاظ موضوع است برای این نوع از ادراک مانند ابصار واسماع یا برای ان خرابی

که مقتضی انها نوعی میباشند مانند لون ازرق ومنها انتقال الصوت الواحد وحرکة وسمعت الصوت لا

المصوت ولمست الحجر لا لینه وذقت الطعام وحلاوته وشممت الورد ورایحه ویا فایده

تفقنا زانی در شرح مقاصد تصریح کرده است

مطلب چهارم

در کیفیات استعدادیه است وان قسم دوم از اقسام چهارگانه کیفیات است چنانکه مصنف فرموده است

والاستعداد المتوسطة بین طرفی النقیضین تقدیر کلام چنین است والقسم الثانی الاستعدادات

ولفظ المتوسطة صفت است برای استعدادات ونمی‌تواند که خبر برای استعدادات باشد زیرا که در

ان هنگام راهی برای توافق خبر ومخبر عنه نیست ونمی‌تواند که الاستعدادات عطف بر مسموعات باشد تا

ومیزان برابری در اینجا خبر مقدم باشد والاستعدادات مبتدا مؤخر زیرا که اگر چنین باشد لیکن باید که

محسوسات بکیفیات محسوسه بر گردد ولیکن انکه استعدادات داخل در کیفیات محسوسه نیستند پس از این جهة

مبتدا تقدیر کرده ایم ومراد بطرف نقیضین القبول واللاقبول است یعنی کیفیات استعدادیه از جنس ا

استعداد میباشند زیرا که استعدادات مغایر اند با استعداد شدید بجانب انفعال یعنی تاثیر از برای اثر یا

سهولت یا سرعت ولا طبیعی است مانند حمرا صنیف ولین وانرا لاقوه میخوانند ویا استعداد شدید است

بجانب لاانفعال بجانب دفع ولاقبول یعنی تغییر از برای سقوط وصلابت وسطوت انفعال مانند مرضی صحیت

وصلابت ومشهور این است که استعداد سه نوع یا شدت استعداد برای انفعال مانند شدت ا

استعداد برای لاانفعال سوم شدت استعداد برای فعل مانند مصارعت که گفته‌اند کرده است ولیکن

اثبات این قسم سوم مشکل است زیرا که مصارعت متعلق بسه چیز است اول علم بان صنعت دوم

قوهٔ قویه برای افعال و این هر دو جزء از کیفیات نفسانیه میباشند سوم بعضی اعتقاد نمودند که دشوار باشد عطف
آن انفعال و نقل الفاظ از معنای اولی او در حقیقت استعداد بجانب لاانفعال است یعنی قسم ثالث
ثابت نیز نیست اگر گویند که چون شدت عقل باشد در هر یک از استعداد فعل و استعداد انفعال پس بر دو
رفت از آنها در قسم اصل قبول که نسبت او بافعال و لاانفعال علی السواء باشد پس این قبول بنحو قوه باین
در لاانفعال قسم ثالث خواهد بود جواب گوئیم که منع آنکه این شیء قابل است آن دیگر است آنها است که این
قابل بنحو است که حکمی است و صحیح است که آنها دیگر در رو حلول کند و این امر اعتباری نیست که متحقق
شده است با و بنحو شیء پس از آنها یافت می شود در دو اموری که توقف دارد میکنند آنها اموری که قبول
بالنسبه بسوی قابل از جهت قرب و بعد پس آنها اموری که استعداد داشت میگویند پس اصل قبول از باب
امکان ذاتی است و مرتبت او اقتضاء قرب و یا بعد قبول میکنند از باب استعداد است پس
شد از آنکه مستلزم رجحان است معتبر در استعداد نیست و چون استعداد معنوی ادراست در بیان طرف
تحقیق واقع شده بعضی لهذا الفاظ را متوسط نامیدند پس مراد توسط معنوی است ه ه ه ه

مطلب پنجم

در قسم سوم از اقسام چهارگانه کیفیات و آنها عبارت از کیفیات نفسانیه است که تحقق بذوات
انفس حیوانیه است پس این کیفیات در اجسام عاری حیوانات یافت نمیشود نه جماد و نه نبات پس ممتنع
نیست ثابت نشود یعنی از این کیفیات برای بعضی از مجردات پس از این باید دانست که کیفیات
نفسانیه اگر رسوخ وارد اثر ملکه می باشد و اگر رسوخ نداشته آن را حال مینامند و گاهی صفت حال ... ملکه
ان ملکه می شود مانند شباب و شیخوخت لهذا مصنف فرموده و النفسانیه حال او ملکه و در
این مطلب چند مسئله است

مسئلهٔ اولی

در علم است چنانکه مصنف فرموده منها العلم از جمله کیفیات نفسانیه علم است و مراد بعلم تمیزی است
که احتمال نقیض نداشته باشد متعلق او نقیض را یعنی نقیض آنها تمیز را و در این مسئله چند مرحله است
مرحلهٔ اولی در تقسیم علم است چنانکه مصنف فرموده است و هو اما التصور و اما

می شود پس از آن

و اما التصدیق جازم مطابق ثابت و علم یا تصور است و یا تصدیق است که جازم مطابق و واقع است
که بتشکیک مشکک زایل نشود و مراد از تصور ادراک است که غیر حکم باشد و آن را تصور
ساذج مینامند و مراد از تصدیق تصور و ادراک و حکم است و یا ادراک آن است که این نسبت
واقع است یا واقع نیست پس تصور مطلق مشترک میان این تصور و تصدیق است و همان
مراد از تمیز است که در تعریف علم مأخوذ است و آن صورت حاصله است از شیء در عقل اعم
از آنکه آن شیء حکم باشد یا غیر حکم و قیود ثلثه بعد از تصدیق برای آن است که مختص در
یقینیات شود پس بقید جازم ظن بیرون رفت و بقید مطابق جهل مرکب بیرون رفت و بقید ثابت
تقلید بیرون رفت زیرا که تقلید گاهی زایل می شود در زمانها دیگر و اما تصدیق مطلق که بسوی از
این قیود باشد که مقابل تصور ساذج است پس او اعم از یقینیات است و شامل این سه قسم است
پس عدم احتمال یقینی مر نقیض را بجهة جزم و ثبات است و عدم احتمال تصور ساذج مر نقیض
را بجهة آنکه لیست که برای تصورات نقایض نیست مرحلهٔ دوم در این است که
برای علم حد نیست فلذا مصنف فرموده و لا یحد و تحدید نمیشود علم بلکه بی نیاز از تعریف است
که حقیقت بداهت تصور او و تحدید برای امری است که کسبی باشد و علم وجدانی است مانند قدرت
و سائر وجدانیات آنها برای تمیز آنها از غیر تعریف میکنند و بداهت آنها بوجه ثابت است نه اینکه
حقیقت علم بدیهی باشد و چگونه باشد که حقیقت علم بدیهی باشد و حال آنکه حقیقت علم محل صرف علما
و محل اختلاف ایشان پس بعضی رفته اند که حقیقت آن صورت حاصله است و بعضی رفته اند
که انفعال نفس است و بعضی رفته اند که کیفیت صفتی است ذات اضافه و اما آنچه گفته اند که حکمی نیست
تحدید علم برای آنکه غیر علم دانسته نمیشود مگر بعلم پس اگر علم دانسته شود بغیر خود دور لازم آید
پس جواب آن این است که غیر علم دانسته نمیشود بتعلق فردی از علم که علم تصور بوجه
از وجوه است نه بعلم از روی حقیقت و ماهیت و محتاج بغیر حقیقت و ماهیت علم است

پس او را لازم نمی‌آید **مرحلهٔ سوم** در تقسیم تصور سازج و تصدیق است و مصنف بدان اشارت فرموده بقوله حقه و تقسیمها الی الضروری والکسب و تقسیم می‌کنند هر یک از تصور سازج و تصدیق ضرورت و کسب را پس هر یک ضروری می‌شوند و آن است که موقوف نیست حاصل شدن آن بنظر و کسب و نظری و کسبی می‌شوند و آن است که حصول آن موقوف است بر نظر و کسب و نظر ترتیب امور معلومه است برای تادی بمجهول **مرحلهٔ چهارم** در اینست که علم لابد است در او از انطباع شبح و مثال از معلوم در محل فلذا المصنف فرموده ولا بد فیه من الانطباع فی المحل المجرد القابل و حلول المثال مغایرا و ناچار است در علم شبح علم ادراک کننده بغیر نفس حقه از انطباع و ارتسام و انتقاش در محل بنا بر آنچه گذشت از اثبات وجود ذهنی و آن محل باید که مجرد باشد زیرا که مراد از علم ادراک است پس معلوم نیست مگر مجرد پس لازم است که محل آن مجرد باشد و آن محل باید قابل علم نیز باشد تا لازم نیاید آنکه صورت عقلیه اگر محل باشد برای صورت عقلیه دیگر عالم باشد آن صورت عقلیه اول را و قول مصنف و حلول المثال مغایرا اشارت است بر انطباع و مراد از مثال ماهیت مجرده از وجود در اعیان است و مراد از مغایرت مغایرت آن ماهیت است در وجود موجود در خارج را در احکام و تحقیق آن در بحث وجود ذهنی در امور عامه گذشت و حاصل سخن آنکه لابد است در علم از انطباع شبح و مثال از معلوم در نفس زیرا که ما حکم می‌کنیم بر معدومات بلکه ممتنعات باحکام وجودیه که صادق می‌باشند در نفس الامر و هر چیزی که حکم کرده می‌شود پس باید برای او وجودی باشد زیرا که گذشت آنکه ثبوت شیء برای شیء فرع ثبوت مثبت له است و چنین وجود مثبت له در اعیان و خارج نیست زیرا که فرض آن است که آن از معدومات و ممتنعات است پس باید در نفس وجود داشته باشد و آنچه موجود در نفس است یا نفس حقیقت آن شیء است و یا مثال او و اول باطل است زیرا که حقیقت برای معدوم و ممتنع نیست تا در عقل حاصل شود پس معلوم شد آنکه مثال اول است که در عقل حاصل می‌شود **مرحلهٔ پنجم** در بطلان اتحاد عاقل و معقول و بطلان اتحاد با عقل فعال

ولذا المصنف

ولذا المصنف رحمه الله فرموده ولا یمکن الاتحاد و ممکن نیست اتحاد مر ایشان عاقل و معقول و طایفه رفته‌اند بسوی آنکه عالم متحد میشود بمعلوم در نزد علم و جماعت طایفه رفته‌اند بسوی آنکه نفس ناطقه در زمانی که شیء را ادراک می‌کند متحد می‌شود بعقل فعال و اینکه شارح قوشچی این حکم را نسبت بطایفهٔ دیگر داده منافی با کلام شیخ رئیس است در کتاب اشارات چه در آنجا تنبیهات منقول که ما ذکر کردیم او نیز ذکر کرده است و مصنف این مذهب را بتحریر باطل ساخته و حکم بعدم امکان فرموده است برای آنچه سبقت ذکر یافت که اثنان متحد نمی‌شوند **مرحلهٔ ششم** در اختلاف علم است باختلاف معقول فلذا المصنف فرموده و یختلف باختلاف المعقول و مختلف می‌شود علم باختلاف معقول و متفق شده قائلین بعلم قدیم بر آنکه آن علم واحد است که تعلق بمعلومات متعدده گرفته و اختلاف کرده‌اند در علم حادث پس اشعری و بسیاری از معتزله رفته‌اند بر آنکه واحد در علم حادث ممتنع است که تعلق بدو معلوم گیرد بر نحو تفصیل زیرا که اگر تعلق بدو معلوم گیرد هر آینه جایز شود اینکه تعلق گیرد او بثالث و رابع تا مالا یتناهی زیرا که مرتبه‌ای از عدد اولی نیست از مرتبهٔ دیگر پس جایز است که واحد از ما بعلم واحد عالم باشیم بمعلومات غیر متناهیه و این محال است و مصنف اختیار اختلاف فرموده زیرا که او علم را صورت حاصله می‌داند از معلوم در عالم و صورت اشیاء متغایره می‌باشند و مصنف برای اختلاف مثالها بیان فرموده بقوله حقه کالحال و **الاستقبال** مانند حال و استقبال که علم بحال غیر علم باستقبال است و این کلام اشارت است بسوی بطلان مذهب بعضی از معتزله که رفته‌اند بسوی آنکه علم باستقبال است و این کلام اشارت است بسوی علم بحال است در نزد حضور استقبال زیرا که علم بانسیوجد علم بموجب او است در زمانی که موجود شود و این سخن ممنوع است زیرا که علم بانسیوجد جایز است و حالت بعدم وجود در حال و وجود در ثانی الحال و علم بموجود حال غیر مشروط بعدم در حال است بلکه مشروط بوجود در حال است پس با هم اختلاف پیدا کرده‌اند و ثابت قائلین باتحاد با این مذهب برای آن رفته‌اند که تغییر در علم قدیم حاصل نشود پس از این است الله تعالی بیاید که تغییری نیست باختلاف **مرحلهٔ هفتم** در اینست که علم باتحاد تعقل می‌شود چنانکه مصنف فرموده ولا یعقل الامر فیقوی الا

الا مرضا فانّه فیقوی الاشکال مع الاتی د و تعقل می شود علم مگر در حالتیکه اضافه شود صورت
لکون حالة الصورة پس قوت میگیرد از لزوم اضافه برای علم اشکال که وارد است بر اینکه علم اگر
صورت باشد لازم آید اجتماع صورتهای متماثله و تفویت اشکال در صور تاب است که اینکه د
مرتبهٔ عالم و معلوم باشد یعنی علم نفسی داشته باشد چه در این اضافه که لازم دارد مغایرت
را متحقق نمی شود و حاصل تحقیق آنکه تعقل علم بدون اضافه نمی شود پس اشکال وارد می شود که اگر علم
صفت ذات اضافه باشد باینکه اجتماع صورتهای متماثله می شود در علم نفسی و اگر علم نفسی
باشد اشکال قوت میگیرد و متعدد افرادش چه در علم نفسی چگونه تحقق اضافه که مستلزم مغایرت
باشد اما جواب از اشکال اول آنست که علم شیٔ بنفسه حضوری است پس استدعا نمیکند صورت
را و استدعای صورت علم حصولی است و بر فرض تسلیم چه عیب دارد که صورتهای متماثله جمع شوند
و احدیها اصلی باشد و آن دیگر ظلی باشد و جواب از اشکال دوم آنکه مغایرت اعتباریه کافی است
میکند برای تحقق اضافه و لهذا مغایرت اعتباریه متحقق است باینکه در مرتبهٔ عالم و معلوم که علم نفسی باشد
زیرا که نفس از حیثیتی که عالم باشد مغایرت است با نفس از حیثیتی که معلوم باشد مرحلهٔ
هشتم در اینکه علم عرضی است و جوهر نیست لهذا فرمود و هو عرضی لوجوده فیه و علم
عرضی است بجهت موجود بودن و صدق کردن تعریف عرضی بر او و آن عبارت است از موجود در
موضوع و شکی نیست که اگر ما شک [illegible] حاصل شود برای در این حالت کیفیتی نفسانیه که علم
بآن شیٔ باشد پس حد عرضی بر او صدق میکند چه آن معلوم جواهر باشد و چه عرضی و عبارة
دو صحیح تعریف عرضی موجود در شیٔ است لا کجزء منه یعنی موجود در موضوعی پس صورت معقوله
اگر چه از جواهر باشد قائم بنفس است و نفس از آن در قوام خود استغنا دارد و اما اشکال باینکه
صورت جوهر جوهر است پس تفصیل آن در مبحث وجود ذهنی گذشت مرحلهٔ
نهم در تقسیم علم است بفعلی و انفعالی و غیر آنها لهذا مصنف فرمود و هو فعلی و انفعالی
و غیرهما و آن علم فعلی شود و انفعالی شود و غیر آنها و سه قسم تر می شود فعلی آنست که سبقت

بمجرد

بمجرد صورت معلوم بعض عالم پس سبب از برای وجود او شود مانند صورت خانه که بنّا آن را اختراع میکند
پس از آن آن را در خارج موجود میکند و علم انفعالی آنست که استفاده شود صور عقلیه از موجود در اعیان
چنانکه استفاده میکنیم صورت آسمان را از آنها و علمی که غیر فعلی و انفعالی شود پس ثابت قوم
الا از امثال ذکر کرد علم خدای تعالی بذات خود پس آن علم اوست و این مرتبه ذات نیست زیرا که
علم خدای تعالی بذات خود علم حضوری است و علم مبحوث عنه در اینجا علم صوری حصولی است پس مطابقه در
مرتبه مثال و همچنین نحو اهل بود و سید شریف در حواشی خود بر شرح قوشجی گفته که بعضی را که ظاهر شد برای
آنچه فعلی و انفعالی نیست علم ثابت با امور مستقبله که در دفعات باشند تا اینجا کلام سید شریف بود و این
محل نظر است زیرا که علم با امور مستقبله ممکن نیست الا آنکه حاصل شود باسباب پس آن نیز داخل در علم انفعالی شود
و مصنف در شرح رساله علم فرموده که اما علم فعلی پس مثل علم خدای تعالی بما سوای ذات خود و سایر علل
بمعلولات خود و اما علم انفعالی پس مثل علم غیر خدای تعالی است بچیزی که از معلولات او نباشد و از
چیزهائی باشد که حاصل نه شود مگر بانفعال ما برای عالم و بارتسام صوری که حادث می شود در ذات
آنها و دالّات آنها و اما چیزی که نه فعلی است و نه انفعالی پس مانند علم ذوات عاقله بانفس خود و بذوات
[illegible] خود که نایب از او نیست و تعقل آن بذات بارتسام صورت در ذات نیست تا اینجا کلام
مصنف است و شکی نیست که مثال آخر از افراد مبحوث عنه در اینجا نیست مرحلهٔ دهم
در تقسیم علم است بضروری و اینکه تقسیم اگرچه گذشت زیرا که تصور و تصدیق را تقسیم بضروری و
نظری کرده و تقسیم اقسام موجب تقسیم مقسم است که علم باشد لکن تقسیم آن در اینجا باعتبار تقسیم ضروری
و نظری است باقسام مذکوره اینجا و تقسیم بضروری و نظری در باب المقدمه گذشت فلذا مصنف
فرمود و ضروری و اقسامه ستة و مکتسب و در بعضی از نسخ و هو ضروری دارد و آن [illegible]
نسخه است که قوشچی آن را شرح کرده و در آن نسخه اقسام سه بدون واو است یعنی علم ضروری است
و کسبی و اقسام ضروری شش است یعنی ضروری که قسمی از تصدیقات یقینیه باشد منقسم بشش قسم است
بحسب استقرا اولیات و مشاهدات و فطریات و حدسیات و متواترات و تجربیات است [illegible] بیان
آنها بحسب وجه ضبط باشد آنست که چیزی که موقوف نیست حصول آن بنظر

از قضایا یقینیه یا موقوف نیست بود از حصول شرائط ادراک از التفات و سلامت آلات و رفع اصلا
سوای تصور اطراف و آن را بدیهیات میگویند و اولیات نیز میگویند پس آنها قضایا باشند که حکم میکند
بآن عقل مجرد تصور اطراف آنها مانند حکم باینکه واحد نصف اثنین است و جسم در آن واحد در دو
مکان ممکن نمی‌شود و گاهی توقف میکند عقل بر حکم در بدیهیات یا جبلیه نقصان غریزه مانند بله و صبیان
یا برای منافی شدن فطرت معتقدات مرضیه و اولیات چنانکه برای بعضی از جهال و عوام حاصل میشود
یا اطراف آنها را کما ینبغی تصور نکرده و یا آنکه موقوف است حصول آنها بر شیء دیگر بود از تصور اطراف
پس آن واسطه اگر حسی است آن را مشاهدات میگویند پس مشاهدات قضایا باشند که عقل حکم میکند بآن
بتوسط حواس ظاهره مانند حکم باینکه نار حاره است و شمس مضیئه است و آنها را حسیات نیز میگویند و بتوسط
حواس باطنه باشد مانند حکم باینکه برای ما خوف و غضب است و آن را وجدانیات میگویند و از
وجدانیات شمرده می‌شود جزم ما بوجود نفوس خود ما بعلم بدون آلات مانند شعور ما بذوات ما و
با فعال ما و داخل میشود در مشاهدات باطنیه وهمیات و حسیات که بعضی آنها را قسم مقیم دانسته انکه و او
آن است که حکم میکند بآن وهم در محسوسات پس عقل تصدیق آن را میکند در آنها حکم مانند آنکه هر جسم در
جهت است یا جسم واحد در دو مکان ممکن نمی‌شود پس عقل تصدیق میکند وهم را در احکام او در محسوسات
نه در مجردات و معقولات مانند حکم باینکه هر موجودی لابد است آنکه در جهت و یا مکانی باشد و از
اینجا که عقل و وهم در احکام محسوسات تطابق دارند پس علوم هندسیه و آنچه جاری مجرای آن
هندسیه است مشتبه بوده الوضوح میباشد و در آنها اختلاف اندک نیست چنانکه در غیر آنها اختلاف
در آنها بسیار است و یا آنکه آن واسطه غیر حسی است پس یا آن واسطه غایب نیست از عقل در نزد
تصور اطراف و آنها را فطریات میگویند و گفته میشود آنها را قضایا که قیاسات آنها با آنها
میباشند مانند حکم باینکه اربعه زوج است برای آنکه منقسم میشود بمتساویین و یا آنکه آن واسطه
غایب میشود پس یا از آن جزم ناشی است که احتیاج دارد حکم در آنها بسوی استعمال حدس در

آنها

در آنها پس آن را حدسیات گویند مانند حکم باینکه نور قمر بحسب اختلاف تشکلات قمر بحسب اختلاف اوضاع قمر
از شمس و یا آنکه محتاج باستعمال حدس نیست پس یا از شأن آن است که حاصل شود باخبار و آن را متواترات
گویند پس متواترات قضایائی باشند که حکم میکند بآنها عقل بواسطه کثرت شهادات مخبرین بوقوع امری که
مستند بسوی حس باشد بنحوی که حکم میکند عقل بامتناع موافقت کردن آنها جمیعا بر کذب و اما آنچه
حکم بآن می‌شود بواسطه خبر واحد محفوف بقرائن پس آن از قبیل حدسیات است و اما آنچه حکم بآن می‌شود بواسطه
خبر واحد مؤید بمعجزه و مانند آن که دلیل دلالت بر صدق نمود پس آنها از نظریات محسوب میشود پس آن
خارج از مقسم است و یا آنکه از شأن آنها نیست که حاصل شود باخبار تنها پس آنها را مجربات گویند پس مجربات
قضایائی باشند که عقل حکم بآنها میکند بواسطه تکرر مشاهده و مع ذلک ناچار است از قیاسی خفی و آن اینست
که وقوع متکرر بر نهج واحد دائما یا اکثر یا اتفاقی نخواهد بود بلکه لابد است که در آن سببی باشد پس بعد ان
دانست حصول سبب را و لو اجمالا حکم میکند بوجود مسبب قطعی و آن مانند حکم ما باینکه ضرب خشب مولم
است و باینکه شرب سقمونیا مسهل است پس الی تمام ستة از ضروریات خواهند بود که آنها مبادی
میباشند برای برهانی مفیده یقینی و عمده در آنها اولیات باشند زیرا که در اولیات توقف میکند
مگر ناقص الفطره یا مدعی الفطره چنانکه مذکور شد پس بعد آن مرتبه فطریات است پس بعد آن مرتبه حسیات پس
از آنها وجدانیات و اما حدسیات و متواترات و مجربات پس اگر چه آنها حجت میباشند برای شخص
شخصی یا نفسی چون لکن حجت بر غیر نخواهند بود مگر آنکه آن غیر شریک باشد آن شخص را در اموری که اقتضاء
آنها را مینماید مثل از حدس و تجربه و تواتر مسئله یازدهم در تقسیم علم است بواجب و ممکن و لو ا
مصنف قدس سره و واجب و ممکنی علم گاهی واجب میشود و گاهی ممکن و تارع قوم منتهی از ده است علم
واجب را العلم ... بذاته زیرا که آن علم نفس ذات او است و علم ممکن سوای آنها است که علم ممکنات باشد
پس واجب و ممکن را حمل کرد بر واجب لذاته و ممکن لذاته پس مخصوص نیست مثال واجب در آنچه ذکر شد و شاید
شریف گفته که احتمال دارد آنکه اراده شود بواجب آن علمی که ممتنع الانفکاک از عالم است و بممکن مقابل
ان

مسئله دوازدهم

در اینکه علم تابع معلوم است و علت برای وجه معلوم نیست لذا مصنف فرمود و هو تابع و ان علم تابع معلوم است تفصیل این اجمال آنکه این بحث اشاره است بجواب معتزله از استدلال اشاعره برای اضطراری بودن افعال عباد و بنای استدلال اشاعره است که خدا تعالی در ازل عالم بود بصدور این افعال از بنده پس محالست از اینکه این افعال از ایشان منفک شود زیرا که اگر انفکاک حاصل شود لازم می‌آید که علم خدا جهل باشد و این محال است پس لازم آمد که افعال عباد باختیار ایشان نباشد و تقریر جواب آنست که شما علم خدا را علت از برای معلوم نموده اید و حال آنکه علم تابع معلوم است و تابع علت از برای معلوم نمی‌شود پس از اینها اشاعره برای جواب ایراد نموده اند باینکه علم ازلی متقدم است لامحاله بر معلوم حادث پس اگر تابع معلوم باشد باید متاخر از معلوم باشد و این خلف است و دور باطل است و مصنف اشاره بجواب این ایراد نموده بقول خود بمعنی اصالت موازنه فی اصالت فی الدور مراد بموازنه معلوم است چه هر یک از علم و معلوم موازن یکدیگر باشند زیرا که با هم مطابق‌اند پس هر یک وزن شده اند با آن دیگری پس موازن شدند یعنی مطابق شدند در وزن و حاصل جواب آنست که علم تابع معلوم است نه بمعنی متاخر بودن علم از معلوم بلکه بمعنی اصل بودن موازن علم است که معلوم باشد یعنی اصل در این تطابق معلوم است زیرا که علم حکایت از معلوم است و مثال برای معلوم است پس نسبت علم بسوی معلوم مانند نسبت صورت فرس است که بر دیوار نقش شده باشد با ذات فرس پس همچنانکه صحیح است که گفته شود که نقش فرس چنین شد برای اینکه ذات فرس چنین است و صحیح نیست که گفته شود که ذات برای اینکه صورت منقوشه او چنین است همچنین صحیح است که گفته شود که من زید را شریر دانسته ام زیرا که او فی نفسه شریر بود و صحیح نیست که گفته شود زید فی نفسه شریر بود بجهت اینکه من او را شریر دانسته ام و این حکم مختلف نمی‌شود بتاخر وجود علم بر معلوم یا تقدم او بر او پس چه متاخر باشد وجود و یا متقدم تابع معلوم است باین معنی نه بمعنی تاخر پس دور زایل شد

مسئله دهم

در این است که فیضان علم نفس ناطقه استعداد ضروری است و استعداد در ضروری و کسبی مختلف است فلذا مصنف فرمود ولا بد فیه من الاستعداد تا جایز است در فیضان علم بر نفس ناطقه از استعداد زیرا که نفس در بدو

فطرت

فطرت خالیه از جمیع علوم است که علم بذات که آن عین ذات است و وجه وجوب استعداد و شرط آن برای این است که اگر قابل نباشد هیچ علمی برای او حاصل نمی‌شود پس در زمانی که قابل شد پس اگر شرایط حصول متحقق در بدو فطرت حاصل ~~نمی‌شود پس در زمانی که قابل شد~~ باشد پس باید در بدو فطرت علوم از برای او حاصل باشد زیرا که مبدأ فاعل که بر نفس میافاضه هر بالقوه را بسوی فعل همیشه موجود است و تحقق بوقت حال و قبل نیست پس لابد است که آن شرایط شیئا فشیئا حاصل شود بر قدر فیضان علوم شیئا فشیئا و بحصول این شرایط استعداد حاصل می‌شود چنانکه مصنف فرمود اما الضروری فبالحواس و اما الکسبی فبالاول اما استعداد علم ضروری پس بکوکی است زیرا که در نزد احساس بجزئیات محسوسات و تنبه بر مشارکات و مباینات استعداد حاصل میشود برای نفس از برای فیضان علوم ضروریه و اما استعداد علم کسبی پس باول است که ضروری باشد زیرا که تصورات کسبیه آن است و خواه نیست حاصل میشود یکبار و لزوم که انتهاء آنها بسوی تصورات ضروریه است و اما تصدیقات کسبیه پس حصول آنها بقیاسات است که منتهی بسوی مقدمات ضروریه می‌شوند پس ابتدا و اسس استعداد پیدا میکند نفس برای فیضان علم کسبی و مرسوم و اما قیاس از قیاسها استعداد حاصل میشود برای نفس از برای فیضان نتیجه از نتایج و توقف علوم بر استعداد منافات ندارد با قول بفاعل مختار زیرا که جایز است اینکه توقف عادی باشد یا استعداد مرجح باشد نه مفیض بسوی وجوب و وجوب مستند بسوی اختیار باشد چنانکه انشاء الله تعالی بیاید

مسئله یازدهم در فرق میان علم و ادراک است بدانکه برای ادراک دو اصطلاح است اول صورت حاصله از شیء در نزد مدرک چه مجرد باشد و چه مادی چه جزئی و چه کلی چه جوهر و چه عرض چه حاضر و چه غایب چه حاصل در ذات مدرک باشد یا در آلت مدرک و ادراک باین معنی شامل حیات و قدرت نیز است که ادراک شیء موجب در ماده حاضره در نزد مدرک است که مکنوفه است به هیئات مخصوصه از این و کم و کیف و غیر آنها که تم مختلف که ادراک آن احساس شیء است با هیئات و یکی در ماده غیبتش بود از محسوسات سوم توهم که ادراک معانی جزئیه است که

فطرت

که تعلق بمحسوسات دارد چهارم تعقل که ادراک مجرد از الماده است چه جزئی باشد وچه کلی واین قسم اخیر را علم میگویند پس علم اخص از ادراک باین معنی شد پس ادراک باین معنی مفارقت میکند علم را مانند مفارقت جنس با نوعی یعنی ادراک جنس است وعلم یکنوعی از او است دوم از معنی ادراک و او اصطلاح او حکما فقط باشد پس ادراک باین معنی مفارقت میکند علم را همانند مفارقت دو نوعی که مندرج در تحت جنس واحد باشند زیرا که در این صورت علم وادراک مندرج اند در تحت ادراک بمعنی اول وبدین اشارت فرموده مصنف بقول شریفش وباصطلاح یفارق الادراک مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوع عامته وباصطلاحی مفارقت میکند ادراک علم را مانند مفارقت جنس نوعی را ومراد اصطلاح اول ادراک است وباصطلاح دیگر که اصطلاح دوم باشد مفارقت میکند ادراک علم را مانند مفارقت هر نوعی از دیگری الا ادراک فاعل است برای یفارق نه انکه مفعول باشد وضمیر مفعول راجع بعلم است بعد از یفارق محذوف است بدلیل انکه مفارقة الجنس النوع گفته ومفارقة النوع الجنس نگفت واین مطلب واضح است

مرحله

یازدهم در این است که علم بعلت لازم دارد علم بمعلول را فلذا مصنف فرموده وتعلقه علی التمام بالعلة یستلزم تعلقه کذلک بالمعلول وتعلق علم بنحو تام لازم دارد تعلق علم را بنحو تام معلول وتحقیق این واین مطلب چنانکه علامه حلی در شرح خود اشاره کرده فرموده است که علم بعلت بسه اعتبار واقع میشود اول علم بماهیت علت من حیث هی ذات وحقیقة است نه باعتبار دیگر واین لازم ندارد علم معلول را نه بنحو تام ونه بنحو نقصان دوم علم بماهیت علت است از این حیثیت که مستلزم است ذات دیگر را واین علم ناقص است بعلت پس لازم دارد علم ناقص را بمعلول از این حیثیت که معلول لازم علت است نه از حیثیت حقیقت او سوم علم بذات علت است وحقیقت او ولوازم او وملزومات او وعوارض او ومعروضات او وانچه برای او است در ذات خود وانچه برای او است بالقیاس الی الغیر واین علم تام بعلت است واین علم لازم دارد علم تام را پس بدرستیکه حقیقت علت وحقیقت او لازم دارد حقیقت معلول را وفرض شده تعلق علم بماهیت علت از حیثیت ذات خود وحقیقت ولوازم او ذات تا انجا کلام

شارح علامه اعلی الله مقامه

مرحله

دوازدهم وهفدهم در این است که علم بسبب واین علم بنحو کلی است نه جزئیت ... مصنف فرموده وذو السبب انما یعلم به کلیا یعنی صاحب سبب که مسبب باشد ... است وجزئی نیست دانسته میشود یا سبب بنحو کلیت پس اشاره بمطلبی نمود که بیانش انکه علم بمسبب لازم دارد علم بسبب را دوم انکه این علم بنحو کلی است نه جزئی وحاصل کلام انکه علم بذی السبب بعینه وارد نمی شود که حاصل از غیر نظر باشد بلکه محتاج بنظر باشد که حاصل نه شود مگر از علم بسببش برای انکه هر حکمی که نظر کنی او نشود من حیث هو با قطع نظر کردن او نشود من حیث هو با قطع نظر از سببش ممتنع است جزم بر حکم احد طرفیں او وبرابر دیگر وواردی ما که بدانیم وجود سببش را حکم میکنیم بوجوب او ومطلق وقید نکردیم که حاصل من غیر نظر باشد تا وارد نشود انکه احتمال انست که وجوب او را حکم بالالهام یا خبر صادق وغیر اینها از این جزئیها که از طرق علم بمسبب نیست وقید بلفظ بعینه کردیم تا وارد نه شود انکه احتمال میرود که حاصل شود از علم بسبب علم کلی بمسبب ومعلول او بنحو برهان انی زیرا که سابقا گذشت که علم بمعلول دلالت بر علت مینماید نه علت معینه وقول مصنف کلیا اشاره باین است ان جزئیه بسبب دانسته نمیشود بلکه کلیا میشود نه جزئیا بنابر انکه هر جزئی من حیث هو جزئی برهان ندارد ... انچه برای جزئی من حیث هو جزئی حدی نیست بلکه حصول علم بجزئی واجب است که بسبب حس باشد واستدلال شده است بر انکه علم حاصل از سبب کلی است نه جزئی باینکه کسی بداند که الف مثلا موجب ب است پس از ان استدلال کند بالف بر ب پس برای او حاصل شد از این استدلال علم بب وان کلی است زیرا که نفس تصورش مانع از شرکت نیست وعلم بصدور ب از الف نیز کلی است زیرا که صدور شیء از شیء منع نمیکند نفس تصورش از شرکت مطلقا وکلی مقید بکلی کلی نیست مگر کلی چنانکه در امور عامه گذشت اگر گوئیم این حکم صحیح است که اگر استدلال شود بالف بر ب استدلال شود ... الف بر هذا البناء ان وقت مسبب معلوم جزئی میشود نه کلی جواب گوئیم که علم بذات حکمی نیست که حاصل شود از طریق استدلال پس در وقتیکه حاصل شد ذات الف جایی ودانسته بودیم که الف علت باء است

پس حاصل میشود برای ما بوجود باری از ان جهت که مخفی است اگرچه حکمی نیست الا که تحقیق شد مگر در حکمی که نظر او را
پس از این در زمانی که حکمی شنیدیم که دانسته بودیم وجود او بود را آنوقت بذاتیه با حاصل میشود
پس ظاهر شد که صحیح نیست استدلال بذات بر ذات و این علم بوجود نفس در نفی اعلام دلالت از حیثیت
نفس جهت که معلول است انواع علم بجز ذات او وجه دیگر میگویند و اما آنچه امام فخر رازی گفته که صحیح است لیکن جایز
نیست به هذا الالف علی هذا الباء برای آنکه اشیاء از جهت اشیاء نیست بعلت معلول برای اشیاء دیگر
و علم بعلت موجب علم بمعلول است پس جواب آن است که علم بعلت اگرچه موجب علم بمعلول است لیکن
موجب حکم بمعلول نیست اگرچه موجب علم بمعلول است پس باید دانست که او در ادراک جزئیات از جهت
جزئیات حکمی نیست مگر بالات جسمانیه بتوسط و آنچه جاری مجرای حواس است پس ما در ادراک
ادراک نکند معلول را بالات جسمانیه تحویل نخواهد بود اگرچه علت آن تحویلی باشد من حیث
المجرده ام در معنای عقل است و لذا مصنف فرمود و العقل غریزة یلزمها العلم بالضروریات
عند سلامة الالات عقل شیء طبیعی است که نشانه او مجهول است که لازم دارد او را علم ضروریات
در نزد سلامتی الات و مراد بالات حواس ظاهره و باطنه است و حاصل معنی آنکه عقل که مناط
تکلیف است اتفاقا محل خلاف شد که آنچه معنی دارد ابو الحسن اشعری گفته که آن علم بعضی از
ضروریات است که مسمی بعقل بالملکه است در نزد حکما و قاضی گفته که آن علم بوجوب واجبات
و استحاله مستحیلات است در مجاری عادات و تابع مواقف گفته که دور نیست که این تغییر
کلام اشعری است و بعضی گفته اند که عقل آن است که باو دانسته شود حسن حسن و قبح قبیح
و مصنف همین را اختیار فرمود و قید سلامت الات برای آن است که نائم عاقل است
و علم برای او نیست بجهت تعطل حواس او و نطق بعلی غیره و عقل استعمال میشود بر چیزی غیر معنی مذکور
زیرا که گاهی عقل را میگویند و از او اراده میکنند جوهری را که مفارق از ماده است در ذات
و در فعل چنانکه در کتب سوابق گذشت و گاهی عقل استعمال میشود بر نفس که در مرتبه چهارگانه
که برای اوست در استکمال علمی و عملی و گاهی بر هر یک از آن مراتب چهارگانه استعمال میشود و برای

بعضی از

و برای بعضی از هم تم قوای ان نیز استعمال میشود بیان این آنکه قوه که با او استفاضه میکند نفس از
مبادی عالیه چیزی است که کامل میکند جوهر نفس را از تعقلات و او را عقل نظری گویند و آن
قوه که باو اصلاح میکند احوال بدن را که آن بدن آلت نفس است و تصرف میکند در مایلها
از امور متعلقه باصلاح شده و مشغول است آن را عقل عملی گویند و برای نفس در هر یک از این
عمل و علم جهت استکمالی است که صاحب مراتب است اما مراتب عقل نظری که مقصود و بیان در
اینجاست پس چهار است زیرا که آن مراتب یا محض استعداد است یا استعداد نیز یا
قریب است و یا بعید است و یا متوسط و این چهار قسم شد پس استعداد بعیدی که محض قابلیت است
و صرف قوه است برای ادراکات آن مرتبه را و نفس را در این مرتبه عقل هیولانی گویند برای
برای تشبیه بهیولای اولی که خالیه است فی حد ذاتها از جمیع آنچه استعداد دارد برای او
از صور و ممیزات و اما استعداد متوسط که عبارت است از استعداد نفس برای تحصیل نظریات
بعد از حصول ضروریات باستعمال حواس و آلات پس آن مرتبه را و نفس را در این مرتبه عقل بالملکه
خوانند بجهت تقابل مرتبه برای رسوخ استعداد معقولات در این مرتبه بالجمله تقابل علوم
است برای وجود انتقال در این مرتبه مجاز است باعتبار قرینه ما و استعداد قریب آنچنان که عبارت
است از اقتدار بر استحضار نظریات هر زمان که بخواهد بدون فکر جدید بسوی کسب جدید برای
آنکه آن نظریات مکتسب و مخزون است که حاضر میشود بمجرد التفات پس منزله فا در مرگ است
در هنگام که مشغول بمجرد التفات کتابت نمیکند و هر زمان که بخواهد متوالیا که کتابت کند پس این مرتبه
را و نفس را در این مرتبه عقل بالفعل گویند و اما کمالی که حاصل شود نظریات مخزونه باشد پس آن
مرتبه را و نفس را در این مرتبه عقل مستفاد گویند برای استفاده کمال از عقل فعال که نفوس
ما را بر صور میبرد از قوه بکمالات بسوی فعل و این عقل مستفاد گاهی اعتباری شود نسبت
معقولات حاصل معقول و این از برای بسیاری از بر دلها حاصل میشود در بسیاری از اوقات و گاهی
اعتباری شود بنسبت بجمیع معقولات پس حاصل میشود در آخرت مگر برای نفوس قویه کمالات

که اهوارات را از شان را مشغول نکند چنانکه شیخ رئیس در صفت ایشان گفته گویا ایشان با تنکه در جلابیب
ابدان ملفوف باشند بتحقیق از ابدان منفک را از تجیه اند و مجرد شده اند از این ابدان تا بعالم قدس رسیده اند
بی تخرفات شده در سلک مجردات عقلیه که مشاهده میکنند معقولات غیر را دائما و این در بعضی از
اوقات است و گفته شده که مانند برق خاطف است و بعضی گفته اند که این مرتبه در این
دار حاصل نمی شود بلکه حصول آن در دار القرار است و چون این مراحل را دانستی پس بدانکه
عقل هیولائی و عقل بالملکه هر دو استعداد اند برای استحصال کمال ابتداء و عقل بالفعل
مجرد استعداد است برای استرجاع آن و بهر دو این دو متاخر از عقل مستفاد است در
حدوث زیرا که ادراک کننده مادامیکه مرة بعد مرة مشاهده بکند ملکه نخواهد شد و متقدم
بر مستفاد است در بقاء زیرا که مشاهده گاهی زائل می شود و باقی میماند ملکه استحضار پس
توصل حقیقت میرسد بمشاهده بسوی الابتدا و از این جهت گاهی این امر مرتبه ثالثه قرار داده است
نظر بسوی بقاء و گاهی مرتبه رابعه قرار داده می شود نظر بسوی حدوث و اما مراتب
عقل عملی پس مرتبه اولی تجلیه است مرتبه او را مسمی تهذیب ظاهر است باستعمال شرایع
نبویه و نوامیس الهیه مرتبه ثانیه تهذیب باطن است از ملکات ردیه و پاک نمودن
از شواغل باطلی است از عالم غیب و ربوبیه و امور قدسیه ثانیه تحلیه برای او
اتصال بعالم ملکوت و خوض و لجه جبروت مرتبه ثالثه آن است که حاصل شود بعد
از اتصال بعالم غیب و آن مشاهده امور روحانیه است و تحقق بحقایق عقلانیه است
و تحلی نفس بصور قدسیه است مرتبه رابعه آن چیزی است که تجلی میکند برای او عقیب کسب ملکه
اتصال و انفصال از نفس بالکلیه و از رویت کمالات نفس و از ملاحظه جمال و جلال خدا
و قصر نظر بر کمال خداست تا دیده شود که هر قدرتی در جنب قدرت او مضمحل و اضمحلال
دارد و هر علمی مستغرق در علم خداست که شامل هر چیز است بلکه هر وجودی و کمال را
فائض از وجود او است و رشحه از رشحات فیض وجود او است مرحله

نامی سنة و طریقه است
و اصل نازل
و هیچکی ملکه
بعضی ... بیشتر

نوزدهم در معنی اعتقاد است و فرق میان علم و اعتقاد و قال المصنف فرحمه الله الاعتقاد
یقال لاحد قسمیه فیتعاکس فی العموم و الخصوص و اعتقاد در استعمال اطلاق میشود بر یکی از دو قسم علم
پس با علم در عموم و خصوص متعاکس می شود یا بر یکی از دو قسم علم و عبارت مصنف خالی از ا
غلاق مخل نیست و تفصیل این مقال آنکه اختلاف است در اعتقاد که آن از قبیل علوم است
یا جنس است مغایر آن پس جماعتی گفته اند که اعتقاد از قبیل علوم است و ابو الهذیل اعتقاد را
از جنس دیگر شمرده و تحقیق آنکه در اعتقاد دو اصطلاح است یکی عبارت از یکی از دو قسم علم است
که تصدیق جازم مطابق ثابت باشد چنانکه گذشت آنکه علم منقسم می شود بسوی او و بسوی
تصور پس از جنس علم لا شک خواهد بود و اصطلاح دوم که مرتبه رو متداول است آنکه
اعتقاد بمعنی تصدیق مطلق است اعم از آنکه جازم باشد یا نه مطابق باشد یا نه ثابت باشد
یا نه و علم نیز نسبت بمعنی مذکور در سابق اطلاق میشود همچنانکه استعمال میشود بر تصدیق یقینی
پس در او نیز دو اطلاق شد پس اعتقاد و علم بحسب دو اصطلاح در هر یک از ایشان متعاکس میشوند
در عموم و خصوص پس علم بیکی از دو اصطلاح که علم شامل تصور و یقین باشد اعم از اعتقاد
اعتقاد است بیکی از دو اصطلاح دیگر که علم یقینی باشد اخص از اعتقاد باصطلاح دیگر است
که بمعنی متداول مشهور است که تصدیق مطلق باشد و این لذات توجیه این کلام است و
فرق دیگر در میان علم و اعتقاد آن چیزی است که مصنف بدان اشارت فرموده بقوله
ویقع فیه التضاد بخلاف العلم و واقع میشود در اعتقاد تضاد بخلاف علم یعنی اعتقاد
مشهوری که تصدیق مطلق باشد میشود که در او تضاد واقع شود یا آنکه اعتقاد
کند صدق اعتقادی سابق را یا آنکه اعتقاد اعتقادی دیگر است ثابت باشد
و آن دیگر سلب اولی است از اعتقاد در امر و محل واحد که ممتنع است اجتماع
ایشان در محل واحد که عبارت از اعتقاد باشد اگرچه بر سبیل تعاقب است
بخلاف علم و اعتقاد بمعنی دیگر که عبارت از مرادف تصدیق یقینی باشد پس در

در ان انتفاء واقع نمی‌شود زیرا که در این معنی مطابقه با واقع ماخوذ است و چگونه می‌شود که اعتقاد
و علم منتفی گردد در مطابق و واقع نباشد پس انتفا در علم و اعتقاد بالمعنی اخص واقع نخواهد
بود مسئلهٔ بیستم
در معنی سهو است و نسیان و فرق میان ایشان است قال المصنف فرحه والسهو عدم
ملکة العلم سهو عدم ملکهٔ علم است و ضد علم نیست و جهل چنانکه قائل بتضاد شده اند
پس مراد از ملکه وجود است نه مقابل حال پس بای تقریر مندفع شد آنچه سید شریف بر شرح
سخن بر شرح قدیم ایراد کرده که دلالت می‌شود بر مصنف که اگر حاصل شود برای تو علم بشیئی و حال باشد و هنوز
ملکه نشده باشد پس بنابراین تو ساهی خواهی بود و این که باطل است و وجه اندفاع ایراد سید شریف ظاهر
می‌شود از تقریر ما که کردیم زیرا که او ملکه را مقابل حال خواهد و حال آنکه چنین نیست و همچنین ساقط است ایراد
قوشچی که گفته که تعریف سهو بعدم ملکه علم سهو است و نسبت قوشچی بمصنف سهو اجلی است چه ملکه
بمعنی وجود و مقابل عدم است نه بمعنی مقابل حال و اما فرق میان سهو و نسیان پس مصنف بدان اشاره
کرده بقول خود وقد تفرق بینه و بین النسیان و گاهی فرق کرده شده میان سهو و میان نسیان
بانکه سهو زوال صورت علمیه است از نفس با بقاء آن صورت در حافظه پس از این جهة احتیاج
ندارد در تحصیل آن بسوی تجشم ادراک جدید و نسیان زوال صورت علمیه است از نفس و حافظه باهم
پس احتیاج دارد بسوی ادراک جدید پس سهو حالت متوسط است میان ادراک و نسیان و در
این حالت زوال صورت است از وجهی و بقاء آن از وجهی دیگر مسئلهٔ بیست و یکم
در معنی شک است قال المصنف فرحه والشک تردد الذهن بین الطرفین شک تردد ذهن است میان
دو طرف نسبت حکمیه و آن دو طرف ایجاب و سلب است و باید آن تردد خالی باشد از رجحان احدهما بر
آن دیگر مسئلهٔ بیست و دوم در علم بعلم و اعتقاد باعتقاد است و لذا
مصنف فرحه وقد یصح تعلق کل من الاعتقاد و العلم بنفسه و بالآخر فیتغایر
فیتغایر [illegible] باعتبار لا بالتصور گاهی صحیح است تعلق هر یک از اعتقاد و علم بنفس

او بغیر

و در این ایراد بر [illegible] قوشچی

او بغیر اعتقاد باعتقاد و علم بعلم و گاهی صحیح است تعلق احدهما با دیگری یعنی آنکه علم باعتقاد تعلق
گیرد و اعتقاد بعلم پس تغایر میان علم و معلوم تغایر اعتباری است نه تغایر بالتصور مثلا علم حضوری بی
در ذات که تعلق بگیرد علم حصولی بنفس آن تصور مثل آنکه تصور کند انسان را پس از آن تصور کند
تصور انسان را پس تصور این تصور نه آن است که تحصیل صورت دیگر شد که انتزاع از صورت اولی
شده بلکه تحصیل صورت اول است بنفسها در نزد مدرک و تغایر میان علم و معلوم بنحوی است که باعتبار
معتبر است مانند علم نفس بذات خود و بسیار صفات که قائم بذات است پس تغایر باعتبار است نه بذات
و محال است و اما اگر تعلق گیرد علم تصوری بعلم تصدیقی پس نیست در آن صورت زائده بر صورتی که در
تصدیق است و اگر تعلق گیرد علم تصدیقی بعلم تصوری مثل آنکه حکم کند بر تصور انسان که او حاصل است
پس علم محکوم علیه از قبیل تعلق تصور بتصور است و اگر تعلق گیرد اعتقاد باعتقاد و مثل آنکه
حکم کند بر تعلق خاص با آنکه او حاصل است پس ادراک محکوم علیه از قبیل تصور با تصدیق می‌شود
و این تفصیل در حواشی شریفه بر شرح قدیم مذکور است مسئلهٔ بیست و سوم
در معنی جهل است قال المصنف فرحه والجهل بمعنی یقابلها تقابلها و باخر قسم لاحدهما و جهل بسیط بمعنی
که عدم علم با اعتقاد باشد از چیزی که شان آن علم و اعتقاد است که آن را جهل بسیط خوانند مقابل علم
و اعتقاد است که تقابل عدم و ملکه و جهل مرکب دیگر که اعتقاد جازم است بر خلاف ما هو علیه باعتقاد
جازم چه مستند بسوی شبهه باشد یا تقلید که آن را جهل مرکب خوانند برای آنکه مرکب از دو جهل
باشد جهل بواقع و جهل بجهل خود و قسم است برای احدهما یعنی یکی از علم و اعتقاد مراد از
آن یکی اعتقاد است بمعنی مشتق اول بنحو که بعد از تصدیق مطلق باشد مسئلهٔ بیست
و چهارم در معنی ظن و احکام آن است قال المصنف فرحه والظن ترجیح
احد الطرفین [illegible] و ظن عبارت است از رجحان احد طرفین یعنی اعتقاد و رجحان بحیث که طرف دیگر گذاشته باشد
بنحوی که منتهی بسوی جزم نشود و مراد از طرفین ایجاب و سلب است و مراد از اعتقاد تصدیق مطلق
که بمعنی [illegible] است و هو بخبر الاعتقاد و الرجحان آن ظن بخبر اعتقاد و رجحان است که منتهی بسوی جزم

باشد چه اعتقاد رجحان گاهی جازم میشود بخلاف ظن پس این عبارت است از اعتقاد راجح بدفع جزم
پس ظن یکی از اقسام اعتقاد بمعنی مشهور است و تعبیر از شده والضعف و قبول میکند ظن
شدت و ضعف را زیرا که بعضی از ظنون اقوی از بعضی دیگر میباشند پس در مقام شدت
منتهی میشود بجائی که علم میشود و در مقام ضعف بجائی میرسد که جهل میشود چنانکه مصنف فرموده
و طرفاه علم و جهل یعنی دو طرف ظن علم و جهل است هر مرتبه از دو طرف انتهاء مراتب قوت و
شدت است که علم است و منتهای مراتب ضعف که جهل است مرحله مسئله
پنجم [illegible] در این است که فکر و نظر علم حاصل میشود فلذا فرموده و کسب العلم یحصل بالنظر
و علم کسبی حاصل میشود بنظر و نظر ترتیب امور معلومه است برای تادی بسوی مجهول و اگر تحصیل امر باین طور گویید
روا است زیرا که متوقف بر حصول [illegible] و [illegible] نمی توان گفت که نظر واسطه عقلی
است چرا که در نظر او حاصل است برای تحصیل غیر آن و این بنا بر مذهب حکمی است که تحقیق [illegible]
که نظر گفته اند تحصیل است معلومات و ملاحظه مختار مصنف است و اما آنکه تحقیق [illegible] آن است که نظر
تجرید توجه نفس است بسوی مطلوب تا افاضه شود از مبدأ فیاض بدفع التفات معلومات سابقه پس بعضی
از [illegible] اسم اعلای گرفته اند و گفته اند نظر تجرید ذاتی است از غفلات و بعضی آن را وسطی گرفته اند
و گفته اند که نظر تحدیق عقل است [illegible] معقولات بنا بر مذهب مصنف چنانکه [illegible] مختار است معلوم
است که هر مجهول [illegible] که اتفاق بیفتد بلکه لابد است از معلومات مناسبه و
[illegible] تحصیل آن مجهول را از آن معلومات مناسبه بر وجه [illegible] بلکه ترتیب معنی میخواهد
و باید دانست که این تعریف مصنف اعتبار آن را کرده که نظر افاده علم میکند مختار حکما و محققین است از
[illegible] است و [illegible] بسوی آنکه نظر افاده علم میکند بر وجه استدلال که اول آنکه نظر
اگر لازم داشته باشد علم را باید بر دلیل اختلاف [illegible] در آراء نمیکنند بجهت اشتراک [illegible]
در علوم ضروریه [illegible] که مبادی برای علوم نظریه هستند پس مصنف جواب داده بقول الخلاف
مع سلامة [illegible] افاده نظر علم را با سلامت [illegible] نظر است که یکی بمنزله ماده است و آن عبارت
است از معلومات حاصله و دیگری بمنزله صورت است و آن عبارت از ترتیب است که واقع میشود در

در این امور و سلامت این هر دو عبارت است از آنکه این معلومات مناسبه باشند و این ترتیب نحوی
باشد که هر معلومی در موقع خود واقع شود و بنا بر این مبحث جزئی نظر در فن علم منطق است چون ابطال
مرحله را دانستی پس بطور سؤال بیان است که اختلاف [illegible] در آراء [illegible] بسبب این است که
ترک کرده اند رعایت سلامت جزئی را یا غفلت و از این جهت واقع شده اند در اغلاط پس اختلاف در آراء
دلالت ندارد بر آنکه نظر افاده علم نمیکند رعایت شرائط و هم از استدلال این است که اگر نظر افاده
علم کند پس افاده کردن نظر علم را یا ضروری است یا نظری اگر ضروری باشد پس باید عقلاء همه در آن
شریک باشند و حال آنکه نیستند و محل خلاف در میان عقلاء شده است و اگر نظری باشد تسلسل لازم
می آید پس مصنف جواب از این استدلال داده بقوله ضروریة [illegible] اختیار میکنیم شق اول را که ضروری
بعقل باشد زیرا که هر وقت که اعتقاد کنیم که عالم متغیر است و آنکه هر متغیر حادث است حاصل میشود
بآنکه عالم حادث است بالضرورة و معنی اگر علم حاصل شود بوجه لازم بالضرورة و اگر در اینجا علم
بانتفاء لازم حاصل شود علم حاصل میشود بانتفاء ملزوم بالضرورة و وجوب [illegible] اشتراک عقلاء در
ضروریات زیرا که بسیاری از ضروریات باشد که عقلاء در آن [illegible] دارند بجهت خفاء تصورات
اطراف یا بجهت آن [illegible] قائلین بآنکه نظر صحیح [illegible] شرائط لازم دارد علم را اختلاف کرده اند
که نظر [illegible] لازم دارد [illegible] را یا نه پس امام فخر رازی [illegible] را اعتقاد نموده و بعضی گفته اند که اگر فاسد
مقصور بر ماده باشد استلزام است و الا فلا و تحقیق [illegible] چنانکه مذهب مصنف است آن است که لازم
ندارد مطلق چه ماده [illegible] فاسد باشد و چه صورت آن را [illegible] دو صورت [illegible] است زیرا که
[illegible] و صورت آن است که آن [illegible] از ضروریات است که مستلزم نتیجه باشد و اما [illegible] فاسد ماده باشد
نحو که صورت از ضروب منتجه باشد پس برای آنکه [illegible] اعتقاد کند که عالم اثر موجب بالذات
است و هر چیزی که اثر موجب بالذات است حادث است پس عالم حادث است پس این قیاس
لازم دارد حدوث عالم را و آن [illegible] حق است با آنکه هر دو مقدمه [illegible] کاذب [illegible] افاده میکند
[illegible] فاسد [illegible] چنانکه اگر اعتقاد کند که عالم قدیم است و هر قدیم مستغنی از مؤثر است فقط

قوله المصنف قدس سره و هو مفاد الحد اما فی تحصیل شده و افاده از ماده و صورت قیاس گاهی حاصل
میشود علم که صورت بی تغیر میشود و غلط قد باقی موضا که برای انقلاب است یعنی گاهی جهل از او متولد
میشود و گاهی میشود مرحله بلبیت و تشویش و در این است که حصول علم عقیب نظر
صحیح واجب عقلی است یا عادی است بیان این مطلب انکه قائلین بانکه نظر صحیح مستلزم علم است
اختلاف کرده اند در انکه وجوب حصول علم عقلی است اما بر سبیل الملاده چنانکه مذهب حکماست و یا
بر سبیل اجرای عادت چنانکه مذهب اشعری و یا وجوب عقلی است بر سبیل سببیت و تولید چنانکه
مذهب معتزله است تفصیل این اجمال انکه اشعری گفته اند که حصول علم عقیب نظر صحیح باجرای
عادت است بنا بر قاعده اشاعره که گفته اند که ممکنات تماما مستند بسوی خدا بی واسطه ابتدا
و نیست و چیزی از الاثار را مدخلیتی در وجود چیزی دیگر جز انکه خدا ایجاد میکند بعضی را عقیب بعضی دیگر
بدون وجوب از او زیرا که او فاعل مختار است و وجوب با بر او نیست برای بطلان قاعده تحسین و
تقبیح عقلی پس اگر مکرر میشود از خدا ایجاد شی عقیب شی آن را عادت میگویند و اگر مکرر
نه شود آن را خارق عادت میگویند و شک نیست انکه علم حاصل عقیب نظر امری مکرر است
پس مستند باو بطریق عادت است و اما مذهب حکما پس این نیز مبتنی بر اصلی ایشان است که میگویند
که مبدا فیاض برای وجود حوادث موجب بالذات است و فیضان حوادث از او موقوف بر
استعداد تام است و شک نیست که علم حادث عقیب نظر امری است حادث پس مندرج در تحت
این قاعده است و اما مذهب معتزله این نیز مبتنی بر اصل ایشان است که افعال اختیاریه ما
صادر از ما است یا بمباشرت اگر صدور آن افعال از ما بتوسط فعل دیگر از ما نباشد و یا
بتولید اگر بتوسط فعل دیگر باشد پس گمان کرده اند که علم حادث عقیب نظر فعل صادر
از ما است بتوسط نظر که فعل اختیاری ما است پس صدور آن بطریق تولید است و کلام
مصنف در اینجا محتمل است و ممکن است که حمل بر مذهب حکما شود چنانکه ممکن است که حمل
بر مذهب معتزله شود زیرا که قدس سره و حصوله العلم عن الصحیح واجب و حصول علم از

نظر صحیح

نظر صحیح واجب است و ممکن است که مصنف مذهب حکما را اختیار کرده باشد و منافات هم این
مذهب با قول بفاعل مختار ندارد زیرا که وجوب اثر نسبت بعلم مثلا منافی امتناع انفکاک از
اثر دیگر نسبت بنظر منافات ندارد و یا انکه این علم از اثر فاعل مختاری باشد که جائز الفعل والترک است
باین نحو که خلق نکند این علم را نه ملزوم را و اگر نظر صحیح باشد نه بانکه خلق کند ملزوم را بدون لازم
لازم و این حکم نسبت بسائر لوازم ممکنه است نسبت بوجود جوهر برای عرض و یا باطله بود از موجب ترک انجام است
از انکه بلا واسطه باشد یا بواسطه و انچه منافی با اختیار است امتناع انفکاک اثر است از مؤثر بان
نحو که ممکن از ترک او اصلا نباشد و اگر خیالی ضرری منافی با اختیار فاعل باشد باید مرتفع شود علاقه
لزوم از ممکنات پس باید تصور این مستلزم تصور انبیاء باشد و وجود عرض مستلزم وجود جوهر نباشد
و الوان و چون واجب شد حصول علم عقیب نظر صحیح با اقتران بشرائطه که ممکن است رعایت آنها و
تحصیل مقدمات ضروریه آن و ترتیب آن مقدمات بر وجهی که بالضروره منتج باشد سیما بمعونه
علم منطق پس آن نظر کافی خواهد بود در افاده علم علی نحو الاطلاق چه در معارف الالهیه باشد یا
غیر آن قوله المصنف قدس سره ولا حاجة الی المعلم و احتیاجی در تحصیل این علم بسوی معلم نیست ا
چنانکه ملاحده را مذهب این است که احتیاج است و ضعف این قول بعد از انچه مذکور شد
ظاهر است پس احتیاج نیست بمعونه استدلال بر ابطال آن بنحو لا بد فیه من الجزء الصوری یعنی اگر چه
در انظار حاجتی بمعلم نیست لیکن لا بد است در نظر از ترتیب مقدمات و آن عبارت از جزء صوری است و
کافی نیست در او مجرد حضور مقدمات که جزء مادی است و الا لابد است حاصل شود علوم کسبیه برای
انچه عقلا برای حصول ضروریات اگرچه آنها که مبادی کسبیه باشند بسبب علاقه و یا است را
اشکال در صفا و خفا با هم مساوات داشته باشند و این کلام مصنف برای دفع شبهه است که
گفته اند که احتیاج بسوی جزء صوری نیست و الا لازم میاید تسلسل زیرا که آن جزء صوری محتاج است
بنظر و جزء صوری دیگر و هکذا و بالا لازم میاید تسلسل ... و این غلط است زیرا که علامه

قال در شرح فرموده که تسلسل در زمانی که لازم میاید که بگوئیم که از رانوی محتاج به ترتیب و محتاج به ترتیب بلکه
محتاج به ترتیب اجزاء ما دیده است فقط **مرحله ملبیت وهفتم** در شرائط نظر است مطلق
چه صحیح باشد و چه فاسد زیاده بر شرائط علم از حیوة و عقل و عدم غفلت و عدم نوم و نحو آن شرائط
چند است و مصنف سه شرط را ذکر کرده است قبول نفس و شرطه عدم الغایة و ضدها و حضورها و شرط
نظر ضرورت اول عدم غایت است یعنی آن چیزیکه غایت برای نظر است که علم بمطلوب نظر باشد از آن جهت که
مطلوب است باید حاصل نباشد بلکه در صورتی عدم باشد والا تحصیل حاصل لازم آید حرام کرده غایت
غایت که ... مطلوب است باید معدوم باشد پس غایت از مطلوب است و ضد آن عبارت از
جهل مرکب است ... باشد پس صاحب آن جهل مرکب جازم است با آنکه عالم است و این جزم او را باز
میدارد از آنکه بر نظر نمیکند ... غایت است یعنی شعور با مطلوب داشته باشد والا
طالب مجهول مطلق خواهد بود و طلب مجهول مطلق محال است **مرحله ملبیت وهشتم**
در این است که وجوب نظر و معرفة الله عقلی است نه شرعی چنانکه مصنف فرموده **ولوجوب ما**
یتوقف علیه العقلیات و انتفاء ضد المطلوب علی تقدیر ثبوته **کان عقلیا**
مراد از عقلیات وجوب شکر منعم است و وجوب دفع ضرر و مراد از مطلوب عقلی بودن وجوب نظر است
و مراد از ضد آن شرعی بودن نظر است و در اینجا تقدیم دلیل بر مدلول شده یعنی برای آنکه واجب است آنچه
موقوف است برو آن امر عقلی که شکر منعم و دفع ضرر باشد و برای منتفی بودن ضد مطلوب که شرعی بودن
نظر است بر فرض ثبوت آن شد پس وجوب نظر و معرفة الله عقلی خواهد بود بیانش آن اجماع است که اشکالی
اجماع کرده اند بر وجوب نظر و معرفة الله لکن اختلاف کرده اند که آیا این وجوب عقلی است و عقل بر
آن دلالت دارد و یا شرعی است پس معتزله رفته اند بسوی عقلی بودن که مذهب اول است و مصنف
اعلی الله مقامه اهل مذهب را اختیار فرموده ولیکن اشاعره مذهب ثانی را رفته اند و اما وجوب
معرفت عقلی علی نحو الاطلاق پس بر آن اجماع است و معتزله استدلال کرده اند بر وجوب عقلی بودن وجه

الاولی

الاولی اینکه معرفت خدا عقلا واجب است زیرا که آن معرفت دفع ضرری است که آن واجب است و موقوف میباشد
و واجب اول رفع ضرر مظنون است که عبارت از خوف عقاب باشد در آخرت و سبب مظنون بودن
ضرر آن است که جماعت بسیاری ما خبر داده اند که موجب ظن گوید و بعضی در ترک معرفت مظنه ضرر است
در دنیا بنابر اینکه امم سالفه در معرفت صانع اختلاف ورزیدند پس مبتلا شدند ... و هلاک نفوس
و تلف اموال پس این خوف ضرری است که قدرت دارد عبد بر دفع آن از نفس و تحقق اموال
خود پس اگر این ضرر را دفع کند مستحق است که عقلا مذمت کنند او را و واجب دوم شکر منعم است که
موقوف است بر معرفت منعم و معرفت موقوف است بر نظر پس بیانش وجوب شکر منعم آن است که انسان ها
در خود می بینند نعمتهای جلیله از وجود و توابع وجود از قوای روحانیه و جسمانیه و ... حسیه
و عقلیه و آنچه با و تمام میشود امر معاش از مشارب و ماکل و ملابس و مراکب و آنچه را که با آن تمتع
میشود از لذات جسمانیه و عقلانیه و توقعات مالیه و کمالیه و امثال اینها ... باشد که نبوده
میداند که از نفس ... بلکه از غیر است پس اگر نشناسد آن غیر را که منعم باین نعمت است و ادعای آن
بالتمام او کامله ننماید و متقرب برضات او نشود پس عقل قاطع او را مذمت مینماید و میگوید
میشمارند که سوای آن نعمتها را از او سلب نماید و گاهی ضرر مظنون منقلب میشود بزوال آن نعمتها پس اگر ایراد کنند
بر واجب اول که دفع ضرر مظنون است باینکه ما تسلیم نداریم ظن خوف را در اغلب زیرا که شعور بر اختلاف
امم و هلاک آنها لازم نیست و ... باشد که بر نظر ضرر مترتب شود و لازم نیست شعور بصانع و با آنچه در آخرت
مترتب میشود از ثواب و عقاب و احضار بانبیا امور بعضی ... است نه همه و بر فرض و حصول
رجحان برای جانب صدق این اخبار نیست و اگر تسلیم کنیم خوف را این تسلیم نداریم که معرفت دافع این خوف
است چه احتمال خطاء در معرفت میرود پس خوف عقاب ... با سؤال ... بلکه خوف زیاد
تر میشود و اگر ایراد کنند بر واجب ثانی که شکر منعم است باینکه عقل و نقل دلالت کرده اند بر اینکه
شکر منعم واجب نیست اما عقل پس برای آنکه شکر گاهی متضمن است خوف ضرر عقاب را زیرا که
محتمل است آنکه شکر لائق بجای منعم واقع نشود زیرا که آن شکر بمنزله استهزاء است برای حق است

دنیا هالبته بسوی خراب یا رحمت خدا استیجاب و نعمتهای خدا و نسبت بمنزلت و حالت شاکر هستی و حالت فقیری که بر
مایده سلطان را حاضر شود که ان سلطان مالک شرق و غرب عالم باشد و دارا باشد انچه را که در دنیاست
از گنجها و ذخایر پس ان فقیر لقمه را از خوان احسان ان سلطان تناول نماید پس از ان شروع کند بذکر ان نعمه و
مداومت کند بر تحریک زبان خود برای شکر برای لقمه بر روی اشهاد و شک نیست که بخیال عمل از
همان فقیر البته برای سلطان برای این یک لقمه استهزا شمرده میشود سزاوار است با تکثیر استهزا بعمل ز
زیرا که دنیا و ما فیها اقل از ملک لقمه است در نزد ملک و اما شکر لقمه بعید بکند اسم حقیرست در نزد خدا از
تحریک زبانه البته ملک و لکن اما شکر بتحول بجوارح و ما شرانچه برا و موقوف است تصرف کسیت در ملک
غیر و اما نقل دال بر عدم وجوب شکر منعم اینست لزوم که است و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا پس نفی
تعذیب نحو اطلاق قبل از بعثت رسل صریح دال است که شکر منعم قبل از بعثت رسل واجب نیست ا
تحجب عقلی و الا قبل از بعثت لازم میبود و لازم است تعذیب با خلال واجبات عقلیه با امتناع
عفو در نزد معتزله و قائل بعفو شیند جواب گوئیم اما از ایراد بر دفع ضرر میگوئیم باینکه منع ظن خوف
میکنیم است زیرا که شاعر با اختلاف و اصطلاح و آنچه تابع شعور باشد است غالب است و این حجب
عادت معلوم است اگرچه لزوم عقاب ندانسته باشد و تجربت نموده است تجویز و موم و کجایی کسیکه این
احتبار با وسیله طلبت در غایت قلت است بلکه نادر است اگر ممکنی الوقوع باشد در وقتیکه این
استشعار باشد پس احتمال صدق کافیست و احتمال خطا در معرفت منظوره صواب باشد با حقاق و
عارف و دافع باشد خوف ضرر را باینکه شد طرف خطا مقدور است مرایات قانون عاصم از
خطا و اما از ایراد بر شکر منعم میگوئیم که اما جواب از دلیل لمی اول است بمنع احتمال اینکه شکر لا یق
نشده سزاوار نمود باینکه این شکری که منظور لایق است در رفع باشد مر استحقاق مذمت
را و مر خوف ضرر شکر را و این ظاهر است و اما استهزا و ابطال و تمثیل بفقیری پس جواب از
رو آنست که دنیا و ما فیها اگرچه در نزد خدا بحجاب اقل از لقمه است در نزد ان سلطان
لیکن اعتبار حیثیت نسبت در دادن لقمه است بسوی فقیر و منعم و عبد نه بالنسبه بخدا

تنها

تنها و بسوی ملک پس در این هنگام امر سهل میشود زیرا که انچه خدا عطا کرده است بعبد از دنیا و ما
فیها جمیع انجزیست که عبد بان احتیاج دارد و در هنگام شود دنی و تقابلی در مدت عمر بلکه ابد
الدهر بخلاف انچه عطا کرده ان را ملک بفقیر از لقمه پس او نیست از یک جزء از هزار هزار جزء از انچه
احتیاج دارد فقیر بان در یک ساعت بلکه یک دقیقه بلکه یک ثانیه چنانکه مخفی نیست بر کسیکه اطلاع دارد
بانچه بان محتاج است در حصول حیوه و حیوتش در یک ساعت فضلا عن مدت العمر و مؤلف
این کتاب ایراد و ابن نحوه را با جواب ان بروجه اتم در کتاب مواعظ المتقین بیان کرده است ام
و اما ایراد تصرف در ملک غیر پس جوابش ان است که تصرف در ملک غیر در وقتیکه باعتنای تصرف
در طلب مرضات غیر باشد خوف عقاب برای او باشد در گهی نخواهد و اما جواب از دلیل نقلی پس
ان است که نفی وقوع تعذیب منافات ندارد با ثبوت استحقاق تعذیب زیرا که معتبر در وجوب عقلی
است و الکسیکه باعتنای عفو قائل شده است قائل بعموم عفو از تعذیب مستحق بعد از بعثت است
نه قبل از بعثت بلکه این آیه دلالت دارد بر ثبوت احکام عقلیه زیرا که احکام تا که نرسیده
لم تقع این استحقاق تعذیب بشی از ترک ان پس برای نفی تعذیب بشی از ترک نفی نخواهد داشت زیرا که
تعقل نمیشود تعذیب بدون استحقاق و مؤلف این کتاب در تعلیقه صدوم بر جلد ثانی از کتاب قوانین
الاصول در رد این بحث ادله عقلیه جواب زده است که ما این اموره را بتفصیل مفصلی که رافع قال و
قیل است مذکور داشته ام پس حاصل وجه اول از دو وجهی که مصنف استدلال بان نموده بر وجوب عقلی
نظر در معرفة الله عقلا ان شد که معرفة الله واجب است عقلا و تمام نمیشود معرفة الله مگر بنظر و هر چه
که واجب تمام نمیشود مگر با و پس ان واجب است پس عقلا پس نظر در معرفة الله واجبست عقلا و هو ا
المطلوب و اما بیان اینکه مقدمه واجب و ما لا یتم الواجب الا به است عقلا پس در تالیفات
اصولیه مفصل انرا مستحکم ساخته ام مانند کتاب دلایل الصدق و منظومه الفیه در علم اصول و شرح
الفیه و تعلیقه صدم بر کتاب معالم الاصول و تعلیقه صدم بر تعلیقه سلطان العلماء بر معالم و جلد اول

مشکلات العلوم تألیف قوانینی و منظومه دیگر منظوم در علم اصول و همچنین تفصیل وجوب تحصیل نظر
در معرفة الله را عقلا در کتاب منظومه در علم کلام و شرح آن و منظومة الفقه در توحید و در شرح آن و کتاب
مواعظ المتقین بتفصیل و تحقیق بیان کرده ام وجه دوم از آن دو وجهی که مصنف استدلال نموده براه
وجوب تحصیل نظر در معرفة الله عقلا آن است که نظر در معرفة الله واجب است اتفاقا پس آن وجوب یا
عقلی است و یا شرعی زیرا که ثالثی نداریم که صلاحیت داشته باشد برای اینکه مناط احکام شود و ثبوتی
وجوب شرعی لازم دارد انتفاء ثبوت وجوب را زیرا که اگر وجوب شرعی باشد از اینجهة موقوف خواهد
بود بر علم بثبوت شرع و علم بثبوت شرع چون نظری است موقوف است بر وجوب نظر زیرا که اگر نظر
واجب نباشد پس برای مکلف ممکن است اینکه امتناع کند از نظر پس شرعی در نزد او ثابت نخواهد بود و اینها
نظر از جهة نظر و معرفت است لا محاله پس لازم میاید توقف وجوب نظر و اینها ظاهر است و اثبات
شیء است بثبوت نفی و الاظهر که ثبوت او موقوف است بر ثبوت نفی اولی او غیر ثابت است
بالضرورة پس اگر ثبوت وجوب نظر شرعی باشد پس باید وجوب نظر غیر ثابت باشد بلکه منتفی باشد
پس معلوم شد که ثبوت وجوب نظر در معرفة الله عقلی باشد و همین مطلوب است و باید دانست
که این دلیل از معتزله در کتب قوم بوجهی دیگر مذکور است تقریرش اینکه اگر واجب نباشد نظر مگر
بشرع لازم میاید افحام انبیاء و عاجز کردن ایشان را از اثبات نبوت خود زیرا که
مکلف خواهد گفت که برمن نظر لازم نیست در دعوی و معجزهٔ تو مادامیکه واجب نباشد نظر
برمن و واجب نیست نظر برمن مادامیکه ثابت نشود شرع در نزد من زیرا که وجوب نیست
مگر بشرع و ثابت نمیشود شرع در نزد من مادامیکه نظر نکنم و برای من است اینکه نظر نکنم تا اینکه
برمن لازم آید نظر کردن و فرق میان این دو تقریر آن است که لازم بر تقریر اخیر بالذات برای ان
ثبوت شرعی افحام انبیاست اگرچه لازم میاید از افحام انبیاء انتفاء ثبوت شرعی نیز
و بر تقریر اول لازم انتفاء ثبوت شرعی است اگرچه از آن لازم میاید افحام انبیاء نیز پس ثبوت
شرعی بنا بر تقریر مصنف از اموری است که لازم میاید از فرض و تحقق علامتی و بنا بر تقریر
معتزله از اموری است که لازم میاید علامتی برای استلزام امر محالی و میان این دو لازم

فرق ظاهر

فرق ظاهر است و شارح قوشچی فرق میان این دو تقریر نکرده پس تقریر کرده کلام مصنف را به
تقریر معتزله پس از آن اعتراض کرده بر مصنف باینکه انتفاء ثبوت شرعی مسلم است برای اینکه
مستلزم امر محال است و افحام انبیاء باشد و اما انتفاء آن بر تقریر مصنف پس غیر لازم است
تا اینجا کلام قوشچی بود و غلط بر خبیر ظاهر است **مسئلهٔ بیست و نهم**
در فرق میان دلیل و امارات است ولذا مصنف فرموده و ملزوم العلم دلیل والظن امارة اینکه
که ملزوم علم است یعنی افادهٔ یقین میکند آن را دلیل میگویند و ملزوم ظن را یعنی چیزی که افادهٔ
اعتقاد راجح میکند بدون منع از نقیض آن را امارات میگویند **مسئلهٔ سی ام**
در تقسیم ملزوم علم و ظن است بسوی عقلی و مرکب از عقلی و نقلی ولذا مصنف فرموده قال
وهما اما عقلیة واما مرکبة ولا یتخط ملزوم علم و یا ظن یعنی آن مقدماتی که
مؤلف میشود از او ملزوم علم و ظن یا عقلی صرف میباشند مانند العالم حادث و کل حادث له مؤثر
و یا مرکب از عقلی و نقلی باشند مانند الوضوء عمل و کل عمل لا یصح الا بالنیة لقوله صلی الله
علیه وآله وسلم انما الاعمال بالنیات **والنقلی الصرف محال لتوقفه علی الدور** و نقلی
صرف محال است برای اینکه نقلی صرف مستلزم دور است و دور محال است زیرا که نقلی
صرف افاده نمیکند مگر از عقل بلکه باید از نقل استفاده شود پس دور لازم آید و لهذا
کسیکه تجویز کرده است نقلی صرف را و قسمت را تثلیث کرده اراده کرده است اینکه
مقدمات غیر آن قرینه و همچنین نقلی صرف است پس منافاتی نیست لکن فی الحقیقة متوصل
آن است که مرکب شود از مقدمات قرینه و همیشه قرینه تنها است **مسئلهٔ سی و یکم** در
آن است که دلیل نقلی افادهٔ قطع میکند ولذا مصنف فرموده **وقد یفید النقلی القطع**
و در نسخه که فاضل لاهیجی در شوارق الالهام شرح کرده اللفظ بدل نقلی والعینی کافی افاده
میکند دلیل نقلی قطع را و اختلاف واقع شده است در اینکه دلیل نقلی افادهٔ قطع میکند
یا نه پس معتزله و جمهور اشاعره بر این رفته که دلیل نقلی افادهٔ قطع و یقین نمیکند و

و مصنف اختیار فرموده اینکه دلیل نقلی افاده قطع میکند و معتزله وفاقاً لهما دراین قول گفته اند
که دلیل نقلی موقوفست افاده او بعلم بعصمت رواة و وضع مفردات آن الفاظ که وارد شده
اند در کلام مخبر صادق برای معانی مخصوصه از الفاظ و تصریف آن الفاظ و اعراب آن الفاظ و باراده
مخبر آن معانی را و علم بآنها موقوفست بر عدم اشتراک و مجاز و تخصیص و اضمار و نقل و نسخ و معارض
عقلی و اینها همه ظنی میباشند و تحقیق اینکه دلیل نقلی گاهی افاده قطع میکند زیرا که بعضی از اوضاع برای
ما معلومست بطریق تواتر با لفظ فروقی شیء که مفید قطعست مانند الفاظ سماء و ارض و مانند اکثر
از قواعد نحو و صرف در وضع هیئات مفردات و هیئات تراکیب و علم باراده گاهی بعرایی حاصل
میشود بنحویکه شبهه باقی نمیماند مانند نصوص وارده در ایجاب صلوة و زکوة و نحو آنها و در توحید
و بعث اموات در زمانیکه بتجرد بسمع در آنها الکتف کنیم مانند قل هو الله احد و نحو آنها و اگر بحث
معتزله صحیح و بر طبق واقع باشد بایست جزم بمراد هیچ متکلمی از کلامش هرگز حاصل نشود و این ظاهر
البطلان و خلاف وجدانست مسئله سی و دوم در بیان اینکه اگر دلیل عقلی و نقلی با هم
معارضه کنند باید عقل را مقدم داشت چنانکه مصنف رضی الله عنه فرموده و یجب تاویل النقل
التی رضی الی منافیه از آنجه است که توضیح آن را شرح کرد ولکن در نسخه که فاضل لاهیجی در
شوارق آن را شرح کرده چنین است و یجب التاویل عند التعارض الحق و اجبست تاویل
نقل در صورتیکه با عقل تعارض کند مانند الرحمن علی العرش استوی که منع آن جلوس خداست بر
عرش و این لازم دارد جسمیت خدا را و این منافیست با حکم عقل که دال بر عدم جسمیت است
و مثل قوله تعالی ید الله فوق ایدیهم با آنکه عقل حاکم است که خدا را دست نیست زیرا که جسم
نیست پس باید تاویل کرد استوی را که مراد باو استیلا است و باید مراد از جلوس بر عرش کنایه
از ملک و مراد از ید قدرتست و تاویل منع است که از دست بخلاف ظاهر است و سر تقدیم
عقل بر نقل آنست که تصدیق نقل و تقدیم او لازم دارد تکذیب عقل را که اصل
نقل است بر آن احتیاج نقل بعقل و انتهاء نقل بعقل زیرا که لابدست در معرفت

صدق

صدق نقل از دلیل عقلی و در تکذیب اصل برای تصدیق فرع تکذیب اصل و فرع هر دو میباشد
و چیزیکه مفضی بنفی شیء و جمعش کسوی علاقتی باطلست قطعی مسئله سی و سیوم
در تقسیم علم است بقیاسی و استقراء و تمثیل چنانکه مصنف فرموده و هو قیاسی و قسیماه و توضیح
علم و ظنی که دلیل منطقی باشد بر سه قسمست قیاسی و دو قسیم قیاسی که استقراء و تمثیل باشد اما قیاس بیان
آن گذشت که مؤلف از قضایا باشد که هر گاه آن قضایا را مسلم شد لازم آید از او لذاته
قول دیگر و بعبارت اخری قیاسی آنست که استدلال شود در آن از کلی بر جزئی و استقراء
آنست که استدلال شود در آن از جزئی بر کلی باینحو که ثابت شود حکم برای کلی بجهت
ثبوت آن حکم در جزئیات آن کلی پس اگر آن حکم از استقراء در همه جزئیات باشد پس افاده
یقینی خواهد کرد مانند قول تو که هر عدد یا زوج است یا فرد و هر زوجی را و اعداد
و هذا است و این را تقسیم خوانند و استقراء تام گویند و اگر آن حکم در بعضی از جزئیات
باشد نه در همه پس مفید ظنی خواهد بود زیرا که محتمل است اینکه آن جزئی که استقراء آن نکرده
خلاف آن حکم برای او ثابت باشد و این را استقراء ناقص خوانند و تمثیل آنست که
استدلال شود در آن از حال جزئی بر جزئی دیگر و این را فقها قیاس گویند و آن مشارکت
مشارکت امریست مر امر دیگر را در علت حکم و آن علت عبارت از آن کلیست که
شامل آن دو جزئی است و وجه حصر در این ثلثه آنست که لابدست اینکه میان دلیل و مدلول
مناسبت مخصوصه باشد و مناسبت یا باشتمال دلیلست بر مدلول و آن قیاسست یا
باشتمال مدلول بر دلیلست و آن استقراست و یا باشتمال امر ثالثیست هر دو را و آن
تمثیلست پس اگر گویند که در اینجا شق رابعی است و آن اینست که استدلال کنیم بر کلی
دیگر بحق جواب گوئیم که این دو کلی اگر داخل تحت کلی ثالث باشند که حد مشترک میان
آن دو کلیست که تقیضا حکم میکند پس این دو کلی جزئی برای آن کلی ثالث خود استدلال
بعد زیرا که مراد بجزئی در این مقام ... در تحت غیر و اخص در تحت

ورتحت اعم است واگر داخل در تحت کلی ثالث نیست پس تعلق میان این دو کلی نخواهد بود پس حکم
از احدهما بسوی دیگری متعدی نخواهد گردید مسئله سی وچهارم در اقسام قیاس واحکام
آن است چنانکه مصنف فرموده والقیاس اقترانی واستثنائی ودر نسخه که در آخر ودر آن ایراد کرده
بدل واو در والقیاس فاء والعه وقیاس بر دو قسم است اقترانی واستثنائی زیرا که اگر نتیجه ویا نقیض
نتیجه بالفعل در قیاس مذکور نباشد آن را اقترانی گویند مانند قول تو کل انسان حیوان وکل حیوان جسم
فکل انسان جسم واگر عین نتیجه ویا نقیض نتیجه بالفعل در قیاس مذکور باشد آن را استثنائی گویند مانند
قول تو ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لکن الشمس طالعة فالنهار موجود پس نتیجه بعینها بالفعل مذکور
در قیاس است یا بگوید لکن الشمس لیس بطالعة فالنهار لیس بموجود پس نقیض نتیجه در قیاس مذکور است بالفعل
والاول باعتبار الصورة القریبة اربعة وقسم اول که قیاس اقترانی باشد باعتبار صورت قریبه
که عبارت از هیئت حاصله برای مقدمتین باشد بسبب نسبت حد وسط بسوی طرفین بر چهار قسم است که
هر یکی را شکل اول گویند یا محکوم به در هر صغری وکبری بوده است پس آن شکل ثانی خوانند ویا
محکوم علیه میباشد در هر دو پس آن را شکل ثالث خوانند یا شکل اول است که محکوم علیه در صغری و
محکوم به در کبری است پس آن را شکل رابع خوانند چنانکه شاعر گفته اوسط اگر حمل یافت در
بر صغری وباز وضع بکبری گرفت شکل نخستین شمار حمل بدو دوم وضع بدو سوم رابع اشکال را
عکس نخستین شمار والبعیدة اثنان وقیاس اقترانی باعتبار صورت بعیده که عبارت است از
هیئت حاصله برای مقدمتین بسبب حمل واتصال وانفصال بر دو قسم است منقسم میشود اقترانی حملی
واول آن است که مرکب از حملیات صرفه باشد دوم اقترانی شرطی واول آن است که مرکب از شرطیات
صرفه باشد ویا مرکب از حملی وشرطی باشد واین قسم سوم را اقترانی شرطی دانستن برای آن است که نتیجه شرطیه
شرطیه خواهند داد منتجه وباعتبار المادة القریبة خمسة وقیاس باعتبار ماده قریبه که
مجموع مقدمات باشند نه باعتبار صورت خاصه ومطلق سوا منقسم بر پنج قسم است اول برهان
است واین مؤلف است از قضایای واجب القبول واول آن است که یقینی باشد باعتبار ماده

وصورت وغایت

ماده وصورت وغایت لنفس انتاج یقینی است دوم جدل است واین مؤلف از قضایا مسلمه یا
المجهور که عبارت از مشهورات است عامه باشند ویا مسلمه طائفه خاصه باشد مانند فقهاء و
مشهورات خاصه باشند ویا مسلمه فیما بین خصم طرفین باشند واین هم مقبولات است واو مسلم است
از جهت ماده واز جهت صورت وغایت او الزام است ویا دفع الزام سوم خطابه است واین
مؤلف از مظنونات ومقبولات است که مشهوره نباشند ومشهورات در بادی رای باشند وغایت
مطلبه است ماده وصورت وغایت آن اقناع مسترشد عاجز است از ادراک برهان وارا
ارشاد ایشان بسوی آنچه صلاح ایشان است در معاد ایشان ومعاش ایشان چهارم شعر است واین
مؤلف است از مقدمات مخیله از این جهت که مخیله است چه صادقه باشند یا کاذبه چه مصدق لها
باشند یا نه وغایت آن قبض نفس است وبسط آن ویا تحریض آن ویا زجر آن ونحوهما از تاثیرات
ومعتبر در مقدمات آن این است بلکه مخیله باشند چه قطعیه که استلزام یا نه پنجم مغالطه است واین
مؤلف است از قضایای که شبیه بحق وضروریات دارند واین را سفسطه نامند ومغالطه اگر
که سوفسطائی است در مقابل حکیم گیرند واین صناعات خمسی است واز این پنج قسم اول که برهان وخطابه
وجدل باشند از این اقسام خمسه معتبرند ودعوت بسوی برهان وخطابه وجدل اشاره کرده است خدای تعالی در
کتاب حکیم بقوله تعالی ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن پس
پس اول را اشاره با قول ودوم را بثانی وثالث بثالث وجه ضبط انحصار صناعات در خمس آن
است که قیاس یا موصل بسوی تصدیق است یا تخییل وموصل بسوی تصدیق یا ظنی را وقع میدهد
پس آن خطابه است ویا جزم را واقع میدهد پس اگر یقینی است آن را برهان گویند واگر
پس اگر در وی اعتبار شده است عموم اعتراف یا تسلیم پس آن جدل است واگر نه پس مغالطه
است واگر موصل بسوی تخییل پس آن شعر است واین فقیر تعریف مغالطه وامثله آن
با بعض از صیغ مشکله در رساله علیحده ذکر کرده ام وحل آن مغالطات را بیان نموده ام
ومجملی در منظومه آداب مسمی بمناظره بعضی از مغالطات وحل آن را ذکر کرده ام ومجملی

در کتاب مشکلات العلوم بسیاری از مغالطات را باحسن الکلام تحقیق نموده‌ام و بعضی از آنها مادهٔ بعیده
مقدمات قیاس است باعتبار یک مقدمه نه باعتبار مجموع مقدمتین و تعبیر قریبه و بعیده بالی نحو مطابق
با تعبیر علامه شیخ رحمه الله بیت شده و او تجرید را در نحو مصنف قرائت کرده و در این شرح نوشته‌ایم دیگر
باعتبار مادهٔ بعیده بر چهار قسم است اول مؤلف از مسلمات یا که مادهٔ برهان و جدل است دوم مؤلف
از مظنونات و آنچه باو الحاق است که مادهٔ خطابه است سوم مؤلف از مشبهات مقامات بغیر است که مادهٔ مغالطه
است چهارم مؤلف از تخیلات است که مادهٔ شعر است والثانی ما هو منفصل و نا نتیجه امرها قسم دوم
از قیاس که استثنائی است بر دو قسم است متصل و منفصل منفصل نیز بر دو قسم است حقیقی و غیر حقیقی و
مصنف قسم اول که متصل است صراحة ذکر فرموده و قسم دوم را ضمنا ذکر کرده در ضمن قول او
کذا غیر الحقیقی من المنفصل و صراحة ذکر کرده در ضمن قوله و منه حقیقیه چنانکه بیاید و متصل دو قسم
آن نتیجه میدهد یکی آنکه استثنا شده است در او عین مقدم پس نتیجه میدهد عین تالی را زیرا که
صدق ملزوم لازم دارد صدق لازم را دوم آنکه استثنا شده است در او عین مقدم پس نتیجه میدهد
عین تالی را زیرا که صدق ملزوم لازم دارد صدق لازم را دوم آنکه استثنا شده باشد در او نقیض
تالی پس نتیجه میدهد نقیض مقدم را زیرا که انتفاء لازم اقتضا دارد انتفاء ملزوم را و اما دو قسم دیگر
از قیاس که استثنائی متصل پس نتیجه نمیدهد یکی آنکه عین تالی در او استثنا شده باشد دوم آنکه
نقیض مقدم استثنا شده باشد زیرا که انتفاء ملزوم اقتضا نمیکند صدق لازم او را و نه انتفاء
لازم را و همچنین صدق لازم اقتضا ندارد صدق ملزوم را و نه انتفاء ملزوم را پس قیاس استثنائی
متصل بر چهار قسم است اول آنکه استثنا شده باشد در او عین مقدم دوم آنکه استثنا شده
باشد در او نقیض مقدم سوم آنکه استثنا شده باشد در او عین تالی چهارم آنکه استثنا شده
باشد در او نقیض مقدم تالی پس دو قسم منتج باشند و دو قسم دیگر غیر منتج چنانکه نموده شد
وکذا الغیر الحقیقی من المنفصل یعنی همچنین غیر حقیقی از دو قسم از استثنائی که منفصل باشد
دو امر از او نتیجه میدهد زیرا که منفصل غیر حقیقی حقیقیه بر دو قسم است یکی مانعة الجمع و نتیجه

و نتیجه میدهد در او استثناء عین هر یک از دو جزء نقیض آن دیگر را بجهت امتناع جمع میان آن دو جزء
و اما استثناء نقیض احد جزئین پس لازم ندارد عین آن دیگر را و نه نقیض آن دیگر را برای تجویز
ارتفاع جزئین دوم مانعة الخلو پس نتیجه میدهد در او استثناء نقیض هر یک از دو جزء عین
آن دیگر را برای امتناع خلو واقع از آنها و اما استثناء عین احد جزئین پس اقتضا نمیکند نقیض
آن دیگر را و نه عین آن را زیرا که جایز است که هر دو جمع شوند و منه حقیقیه از آن است یعنی قسم
دوم از منفصله که حقیقیه باشد و این عبارت را متولیها بضمیر و الا باضافه حقیقی بسوی
ضمیر راجع بسوی منفصل یعنی از جمله اقسام منفصله حقیقیه است از منفصل و متولیها تا تانیث ضمیر
ناصفت برای مؤنث مقدر بیان آن و منه قضیه حقیقیه و از حقیقیه نتیجه میدهد استثناء عین
هر یک از دو جزء نقیض آن دیگر را و استثناء نقیض هر یک عین آن دیگر را برای امتناع جمع و
امتناع خلو میان دو جزء چنانکه مراد از انفصال حقیقی همین است و چون مصنف از اقسام قیاس
فارغ شد شروع نمود بذکر بعضی از احکام قیاس و استقراء و تمثیل پس فرمود والاخیران یفیدان
الظن یعنی استقراء و تمثیل افاده ظن میکنند نه یقین اما استقراء که مراد بآن در اینجا استقراء ناقص
است نه تام پس وجه افاده او ظن را ساقط بیان شد و اما تمثیل که الحاق جزئی است که آن را فرع میگویند
بجزئی دیگر که آن را اصل میگویند در حکم آن جزئی دیگر برای اشتراک این دو جزئی در معنی که آن را علت
و جامع میگویند پس وجه افاده کردن او ظن را آن است که محتمل است آنکه جامع علت نباشد یا خصوصیت
اصل شرط باشد و یا خصوصیت فرع مانع باشد و تفاصیل هذه الاشیاء مذکورة فی غیر هذا الفن و
تفاصیل این اشیاء و اقسام و احکام و شرائط و موانع مذکور در غیر این علم است و مراد از غیر این
علم علم منطق است و مصنف در کتاب منطق تجرید بتفصیل فصل الانذار مذکور داشته مسئلة
سیزدهم در بیان آن است که تعقل و تجرد مستلزم هم‌اند چنانکه مصنف فرموده و التعقل
والتجرد متلازمان یعنی تعقل و تجرد متلازمان هم‌اند یکدیگر میباشند یعنی هر عاقل مجرد و هر مجرد
عاقل اما حکم اول پس مکرر گذشت و مصنف در اینجا نیز بدانها تنبیه فرموده بقولش لاستلزام

الانقسام المحل انقسام الحال یعنی اگر عاقل که محل صورت معقوله مجرده از غواشی مادیه است مجرد نباشد
بااینکه جوهر است پس باید منقسم شود چنانکه شان جواهر مادی جسمانی است و از آن لازم می‌آید انقسام
صورت حالة دراو از حیثیت ذاتش نه باعتبار عروض طبیعت دیگر او را چنانکه جسمانی مراد
از حلول سریانی است و در وقتیکه منقسم شد صورت معقوله حالة در عاقل بانقسام آن پس انقسام
یا بسبب اجزاء متشابهه است یا اینکه آن اجزاء متباین در وضع میباشند پس لازم می‌آید عروض وضع
برای مجردی که آن صورت معقوله باشد چنانکه مصنف فرموده فان کان الثانی عرض الوضع
للمجرد یعنی پس اگر انقسام بمتشابهه اجزاء شود اجزاء که حاصل شد از انقسام محل عارض میشود وضع
برای مجردات و این باطل است واگر انقسام بسوی اجزاء مختلفه شود پس لازم می‌آید که حال که صورت
معقوله است مرکب باشد از اجزاء متشابهه بالفعل اما عدم تناهی برای اینکه انقسام محل جسمانی است
چنانکه شان آن جسم است واما بالفعل بودن برای اینکه مختلفه الطبایع هستند پس انفصال الاول جائز
نیست و بعضی این را اشاره کرده مصنف بقول خود والا ترکب مما لا یتناهی اگر انقسام باجزاء متشابهه
نباشند لازم می‌آید که حال که صورت معقوله است مرکب شود از ما لا یتناهی بالفعل و این محال است
واما حکم دوم که هر مجردی عاقل است پس مصنف بدلیل آن تنبیه فرموده بقول خود ولاستلزام
التجرد صحة المعقولیة المستلزمة لامکان المصاحبة یعنی هر مجردی لازم افتاده که صحیح باشد معقول
بودنش زیرا که مانع از معقولیت غواشی مادیه است و بتجرید عقل حیثیت را از آن غواشی آن حیثیت
معقوله میشود و بعد از صحت معقولیت مصاحبه ما و مقارنة ما او را لازم افتاده یعنی مقارنت حال
بمحل را و این مستلزم است مقارنت مطلقه را پس در زمانی که صحیح شد مقارنت مطلقه در ضمن
مقارنت حال بمحل را صحیح خواهد بود مقارنت مطلقه مقارنه محل بحال را بطریق اولی برای
اینکه این مقارنت در ذات است پس صحت مقارنت مطلقه در خارج در ضمن مقبولیت وجود پیدا
میکند پس مجرد عاقل میشود مسئله
دربیان قدرت است که از کیفیات نفسانیه است چنانکه مصنف فرموده ومنها القدرة

از جمله کیفیات نفسانیه قدرت است و قدرت اخص از قوه است و نوعی از قوه است لذا گفته اند که
جسم از روی مرتبه که جسم است غیر مؤثر است والا اجسام مساوی میشدند در تاثیر بلکه
تاثیر جسم بواسطه مقارن اوست و آن امر مقارن را صفت مؤثره و قوه مینامند و تغیر که اند
قوه را که آن مبدأ تغییر است در آن دیگر از این حیثیت که آن دیگر است و آن قوه یا تاثیر میکند با شعور
یا بدون شعور و بر هر یک از این دو تقدیر یا متشابه التاثیر است یا مختلف التاثیر پس این
چهار قسم شد اول صفت مؤثره که با شعور است که متفق در تاثیر باشد و آن قوه فلکیه است دوم مؤثره که با شعور
و مختلفه در تاثیر است و آن قوه حیوانیه است که آن را قدرت می‌نامند سوم صفت غیر مؤثره
که با شعور که مختلف در تاثیر است و آن را قوه طبیعیه مینامند پس قدرت صفتی است که تاثیر میکند
بر وفق اراده مانند قوای طبیعیه و بعضی گفته اند که قدرت مبدأ قریب است برای افعال مختلفه
پس قوه فلکیه قدرت بر تاثیر است بنا بر تعریف اول است و نباتیه حیوانیه نیست و قوه
نباتیه فلکیه است و قوه حیوانیه قدرت است بر دو تعریف و قوه عنصریه قدرت نیست علی التعریفین و این
تحقیق در کتاب مواقف مسطور است و در این مسئله مرحله است مرحله اولی در فرق مابین
قدرت و مزاج و طبیعت است فلذا مصنف فرموده وتفارق الطبیعة والمزاج بمقارنة الشعور
والمغایرة فی التابع مفارقت میکند قدرت طبیعت را و مزاج را که مقارن شعور است بعد از
موافقت قدرت مزاج و طبیعت را در قوه بودن و صفت مؤثره بودن بااینکه قدرت مقارن
شعور است و در طبیعت چنان نیست پس بدیهی است که قدرت مغایر طبیعت است و اما مغایرت قدرت
مزاج را بواسطه مغایرت در تابع است یعنی تابع قدرت که تاثیر باشد در غیر محل است و تابع
مزاج که تاثیر باشد در محل غیر محل است پس در کلام مصنف لف ونشر مرتب است چه قول بمقارنة
الشعور وجه تفارق قدرت است مر طبیعت را و قوله والمغایرة فی التابع وجه تفارق قدرت
است مر مزاج را و اما بنابر اینکه تابع قدرت و اثرش مغایر تابع مزاج و اثر اوست آن است که
مزاج چنانکه سبق ذکر یافت کیفیتی است متوسطه میان کیفیات اربع پس از جنس کیفیات محسوسات است

وانری از جنس اثر الفاعل است و تاثیری در ما بجای او است بخلاف قدرت که اثر او تابع او است از
جنس کیفیات نفسانیه است و تاثیر او در ما بجای او نیست مرحله دوم در این است که قدرت
مصحح فعل است بالنسبه بفاعل و این از احکام قدرت است که بدان قادر از موجب و قدرت از
ایجاب امتیاز پیدا میکند فلذا مصنف فرمود و مصححة للفعل بالنسبة قدرت مصحح میکند نسبت
فعل را بسوی فاعل یعنی میگردانند آن فعل را بنحوی که صحیح باشد صدور آن فعل از فاعل و مراد صحت
جواز و امکان است پس در زمانی که صحیح شد صدور فعل از فاعل صحیح است عدم صدور آن فعل
نیز از فاعل پس بقید تصحیح ایجاب بر طرف رفت و بقید نسبت بر طرف رفت صحت فعل فی نفسه زیرا که
صحت فعل فی نفسه محتاج بعلت است نیست زیرا که سابقا دانستی که امکان حکمی لازم ماهیت او است
و الا انقلاب لازم آید و لازم ماهیت مجعول بالذات است نیست بلکه بالتبع مجعول است
مرحله سوم در این است که قدرت تعلق بر هر دو اطراف میگیرد که فعل و ترک باشند فلذا
مصنف فرمود و تعلقها بالطرفین یعنی قدرت بفعل و ترک بر سبیل [illegible] است و این مذهب
حکما و معتزله است ولکن اشاعره رحمه الله با اینکه قدرت تعلق بطرفین میگیرد که فعل باشد و حق با مصنف
و حکما است زیرا که معنی قدرت صحت فعل و ترک است نه صحت یا حدهما فقط و این ظاهر است و
اشاعره میان قدرت را مقدم بر فعل نمیدانند بلکه مع [illegible] قائلند لذا گفته اند که اگر قدرت بالنسبه
بهر دو اطراف باشد اجتماع ضدین لازم آید و این بحث فاسد است و معنی [illegible] که [illegible] باشد
غیر مسلم است و در کتاب مواقف از معتزله حکایت داشته که ایشان [illegible] ضرورت [illegible]
[illegible] مرحله چهارم در این است که قدرت مقدم بر فعل است و یا مقارن آن پس
مصنف و بسیاری از معتزله بر اول رفته اند چنانکه مصنف فرمود و تتقدم الفعل و
مقدم است قدرت بر فعل پس قدرت یعنی از فعل خواهد بود در زمانی که مقدور از زمانیات
باشد و اگر فعل زمانی وغیر زمانی باشد سبقت قدرت بالذات خواهد بود و اشاعره و بعضی
از معتزله بنابر رفته اند و مصنف بر مذهب مختار رفته و حجت [illegible] حجة اول اینکه کافر مکلف

بالمحال

مکلف بالمحالست و در حال کفر مقدور نیست بنا بر این فرض پس لازم میاید که تکلیف نباشد با ترک
عصیانرا برای استحقاق طلب حاصل و قدرت قبل از عصیان ندارد پس تکلیف ترک عصیان تکلیف
بمحال و بالاتفاق خواهد بود و این بالاتفاق باطل است زیرا که الکفی که تجویز تکلیف بالاتفاق
کرده بوقوعی نگفته و معمومه الهم نیز نگفته و بسوی این دلیل مصنف اشارت فرموده بقوله
حقه للتکلیف الکافر دلیل دوم آن است که قدرت محتاج الیها برای فعل است پس منافات
دارد که با فعل باشد زیرا که فعل در حال وجود مستغنی از قدرت است و بسوی این دلیل مصنف
اشارت فرموده بقوله و للتنافی دلیل سوم اینکه اگر قدرت متقدم بر فعل نباشد لازم میاید یا حدوث
قدرت خدا [illegible] و یا قدم عالم و هر دو محال باشند و بسوی این تنبیه کرده مصنف به
بقوله حقه و لزوم احد المحالین لولاه و لزوم داشته یکی از این دو محال اگر قدرت متقدم
بر فعل نباشد و از وجه اول جواب داده شده با اینکه ما قبول نداریم که تکلیف بالمحال یا ترک عصیان
قبل از وقت آن تکلیف بغیر مقدور است غیر مقدور در صورتی [illegible] باشد که هیچ مقدور
نباشد و چنین نیست بلکه فی الجمله و در [illegible] مقدور است و این تکلیف بالاطلاق
نیست و از وجه دوم جواب داده شده با اینکه حاجت بسوی نفی قدرت نه بسوی سبق قدرت
بزمان و نفی قدرت حاصل است در [illegible] بلکه قدرت با فعل باشد پس منافاتی نیست و از وجه
سوم جواب داده شده با اینکه کلام در قدرت حادثه است که حاجت باستعمال [illegible] و اما قدرت
قدیمه پس آن خارج از محل نزاع است و حق اینکه مختار مصنف ضروری است و این وجوه
برای تنبیه و یکون ضروری باشد و حال اینکه ما قطع داریم بقدرت قائلند در حال قعود بقیام
و همچنین قائم قادر است در حال قیام بقعود و وجدان بآن حاکم است و اشاعره که قائل به
معیت شده اند [illegible] وجه استدلال کرده اند اول اینکه قدرت عرض است و عرض در زمان
باقی نمیماند پس اگر قبل از فعل قدرت متحقق باشد پس در حالت فعل معدوم میشود پس
لازم میاید وجود معلول بدون قدرت و معلول بدون علت و الحاصل شد تحقق قدرت

قرینه زیرا که این از اعوای ... است و از این جهت وارد نیست با آنکه عدم انفکاک عرفی در ازل مسلم نیست
و انفکاک محال و جود معلول است از فرض مقارنت علت ملکه با سبق علت و محال بودن انفکاک محل نزاع
است سیما بنا بر آنکه علت موجبه جده علت مبقیه باشد و آنکه فعل در حال عدم ... ممتنع
است برای استحاله اجتماع وجود و عدم و جزئی از ممتنع مقدور نیست بالاتفاق وجه سوم
آنست اگر قدرت قبل از فعل باشد پس باید فعل قبل از وقوع آن ممکن باشد و این وجه
متقارب یکدیگرند و جواب این ... بعد از نقض بقدرت قدیمه آنکه اگر اراده شده است با ... فی
فعل در حال عدم امتناع آن با وصف وجود ممتنع است پس مسلم است لیکن منافات ندارد با مقدوریت
او و امکان حصول از قادر را و اگر اراده شده امتناع آن فعل در آن حال مطلقا پس آن را منع میکنیم بلکه
فعل ممکن است با آنکه حاصل شود بدل عدم آن وجود چنانکه شان سایر ممکنات است و امام فخر
رازی جمع میان دو مذهب در این مسئله و مسئله سابقه نموده و بدو وجه ... ... آنکه قدرت
گاهی استعمال میشود بر قوه آثار مختلفه است در صورتی که هرگاه که منضم شود بعد او اراده آن
از احد ضدین آن دیگر تحقق پیدا کند و مقدور و ممکن نیست که گفت قدرت ... علی الضدین است
و گاهی استعمال میشود بر قوه ... مجموعه شرائط تاثیر و ممکن نیست که این قدرت ... تعلق بگیرد
و آن ... جمع در وجود شود بلکه آن قدرت ... ... مقدور ... قدرت است ... مقدور
دیگر برای اختلاف شرائط ... مقدور ... مقدور ... اراده ... باشد ... قدرت
... که قدرت تعلق بد ... و ... قدرت قبل از فعل نیست
مسئله پنجم در بیان آن که ممتنع است که مقدور واحد بد و قادر واقع شود و بدین
اشارت فرموده مصنف و لا یتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ... واقع شدن
مقدور با تعدد قادر ... ممتنع است که واقع شود مقدور واحد بد و قادر چنانکه ممتنع است
معلول واحد موجب شود بد و علت مستقله چنانکه در مسئله سالفه گذشت و در صورتی

[illegible]

الیکه

و در صورتی سید شریف بر شرح قدیم گفته که این سخن در وقتی تمام است که هر یک از دو قدرت مؤثره
باشند و اما آنکه گمان کرده که قدرت گاهی کاسبه است نه مؤثره پس او جائز داشته است اجتماع دو قدرت
که مؤثره و کاسبه باشند بر مقدور واحد مانند افعال اختیاریه عباد و لیکن آن مقدور ممکن نیست که از
هر دو واقع و جائز نداشته است اجتماع دو مؤثر را و نه دو کاسب را تا اینجا کلام سید شریف بود و مصنف
رضی الله عنه لفظ وقوع را داخل در عبارت کرد برای آنکه ممکن است تعلق دو قدرت دو قادر بمقدور
واحد باین نحو که هر یک قادر باشند بر او و لیکن آن مقدور ممکن نیست که از ایشان وجود او بدو
قادر و چون ثابت شد که ممتنع وقوع مقدور واحد است بد و قادر نه تعلق کردن دو قدرت
دو قادر بمقدور واحد پس ثابت شد مسئله دیگر در مسئله ششم است که مصنف فرموده و لا
استبعاد که ... تماثلها ... در تماثل افراد قدرت با آنکه قدرت متعلق بر مقدوری
متماثل باشند بر قدرت آن متعلق را بر مقدور دیگر و طائفه از معتزله آن را مستبعد دانسته اند بنا بر آنکه اگر
جائز باشد تماثل افراد قدرت و حال آنکه متماثلین و احدند پس باید که جائز باشد تعلق کردن هر
قدرتی بر مقدور قدرت دیگر پس لازم میاید جواز تعلق دو قدرت بلکه دو قادر بمقدور واحد بر ای
آنکه حکم دو قدرت بعینه حکم دو قادر است و ثابت شد در مسئله سابقه استحاله آن و لیکن این سخن
باطل است و قیاس آن با آنچه در مسئله سابقه گذشت فاسد است زیرا که ثابت در مسئله سابقه وقوع
آن مقدور است با آنچه در مسئله سابقه گذشت نه با هر دو قادر نه صحت علاقه کردن قدرت آن
دو قادر بمقدور واحد مسئله هفتم در این است که قدرت و عجز متقابلند تقابل عدم
و ملکه چنانکه مصنف فرموده و التقابل العجز تقابل الملکة والعدم و متقابل است قدرت عجز
را تقابل ملکه و عدم پس قدرت ملکه است و عجز عدم ملکه چنانکه ابو هاشم بدان رفته لیکن
اشاعره و جمهور معتزله بر آن رفته اند که عجز ضد قدرت است و ادعا نموده اند تفرقه
ضروریه را در میان زمن و ممنوع از فعل پس هرگاه که میباید از نفس خود تفرقه میان
زمن و میان ممنوع بعد از قیام را و این نیست مگر آنکه در زمن صفت وجه ...

که عجز باشد و این صفت در ممنوعیست که تفرقه مسلم است و لیکن این تفرقه را صحیح است که عدم قدرت
در زمین و وصف او در ممنوع و تحقیق این جزئیات که مصنف در کتاب نقد المحصل فرموده آن است
که اگر عجز عبارت باشد از منشأ آنچه عارض میشود و ممتاز میشود با حرکت از حرکت مختار
و قدرت عبارت از هیئتی باشد که عارض میشود در نفس و ملکات اعیان که از آنها به ملکه تعبیر میشود
یا آنچه علت است برای ملکه پس قدرت وجودی خواهد بود و عجز نیز وجودی است پس قدرت
و عجز ضدان میشوند و شاید متقابلان به عدم و ملکه باشد و اگر قدرت عبارت از هیئت مذکوره
است و عجز عبارت از عدم این هیئت است پس قدرت وجودی و عجز عدمی خواهد بود و شاید
که قابلیت بعدم و ملکه این را اراده کرده باشد و اگر قدرت عبارت سلامت اعضا
است که عبارت از عدم آفت باشد پس قدرت عدمیه خواهد بود و عجز آفتی است که عارض اعضا
میشود پس عجز وجودی خواهد بود و این وقت مطابق با هیچ یک از این مذاهب نخواهد بود
حاشیه هشتم در تضاد قدرت است با خلق بضم خاء معجمه و تضاد خلق است با فعل قلنا
مصنف فرموده والتضاد الخلقی لتضاد حکمیهما والفعل لفظ الخلق مرفوع است تا فاعل
باشد برای التضاد و مفعول یا ضمیر منصوب محذوف است ای والتضادها الخلقی و یا اسم ظاهر
محذوف است ای والتضاد الخلقی القدرة الخلق و تقدیر نظر بانحصار کتاب احسن است و خلق
را فاعل بگیر خالق برای آن است که اگر مفعول باشد لفظ والفعل عطف بر او خواهد بود آن
وقت بهیچ میشود که قدرت تضاد با فعل دارد و حال آنکه مراد مصنف آن است که خلق تضاد
با فعل است پس باید خلق را فاعل بگیریم و لفظ الفعل منصوب است عطف است بر ضمیر
منصوب مقدر و حاصل معنی آنکه خلق و قدرت متضاد با یکدیگرند زیرا که قدرت اقتضا
متساویت و نسبت آن را بسوی طرفین چنانکه گذشت بخلاف خلق که آن ملکه است که
برای نفس که صادر میشود با ملکه فعل بدون رویه و فکر پس خلق تعلق میگیرد مگر با حد

طرفانی

کر بعد طرفانی و همچنین خلق متضاد با فعل است برای آنکه احکام اینها با هم تضاد دارند زیرا که
فعل گاهی بتکلف میشود بخلاف خلق خلق و مستوجب شدن اقتضا میان خلق و فعل برای آن است که
اکثر اطلاق حاصل میشود منزاولت افعال چنانکه در حواشی شریفه بدان اشارت رفت و باید دانست
که آنچه واقع شده در این نسخه ملی که علامه شارح اعلی الله مقامه آن را شرح فرموده و معلوم است که
نسخه او اصح است زیرا که او تحریر را در حضور مصنف بدان قرائت کرده و در این نسخه بدل تضاد
تغایر دارد و این هم صحیح و واقع و منع صواب است زیرا که آنچه مصنف آن را ذکر کرده افاده نمیشود
مغایرت خلق قدرت و فعل را و تضاد را اثبات و شاید که مصنف اراده کرده تضاد تغایر در مفهوم
مفهوم و صدق را زیرا که بعضی شیئی ملاحظه درباره برای آنکه با وجود واقع شوند و متحد
الشبه بسوی هم باشند با غیر حالی بعضی با هم متنافی باشند که صدق نمیکنند بر ذات واحد از جهت
واحده پس واجب است آنکه قدرت و خلق متغایر باشند ذاتا و یا باعتبار انواع تضاد که اینان
و امتناع اجتماع اینها در یک محل پس درست نیست و اما آنکه ظاهر آن است که اینها با هم جمع میشوند
در محل واحد بالعیان بسوی فعل و اما محل بعضی فعل بجویند بتکلف باشد و بعضی خلق بر
خلاف آن دلالت بر تغایر اینها با هم دارد نه بر تضاد پس اطلاق تضاد اگر در عبارت مصنف موجود
است بر تغایر در مفهوم و صدق از باب اطلاق خاص بر عام و باید گفت که در این مقام
حقیقت خلق و اصول آن را بیان کنیم که لب لباب علم اخلاق است پس میگوییم که خلق ملکه است
که با آن صادر میشود از نفس فعل بدون تقدیم رویه پس کیفیت نفسانیه اگر راسخه نباشد و از
نفس فعل صادر شود با رویه و فکر پس آن را خلق نمینامند و اگر راسخه باشد پس اگر آن کیفیت
مبدأ صدور فعل نباشد آن را هم خلق نمیخوانند مانند ملکات علمیه که متعلق دینیه و همچنین اگر مبدأ صدور
فعل از نفس باشد لیکن با رویه و تأمل آن را نیز خلق نمینامند و اگر این صفات مذکوره جمع
شوند آن را خلق گویند مانند کسی که صرف زر را کتابت میکند بدون فکر در حروف آن و باید دانست
که علوم متعلقه بکیفیت عمل نمیشود طلب اگر مبدأ صدور آن اعمال شود بدون فکر و رویه آن ملکه

خلق خواهد بود پس ایراد آنکه بر تعریف خلق کرده اند که لازم اقتضا میکند که صناعات چه علمیه و چه غیر علمیه
خلق باشند وارد است که ... ظاهر الفساد است و باید دانست که اصول فضایل خلقیه چهار قسم است شجاعت
و عفت و حکمت و مجموع اینها عدالت است و برای هر یک از این چهار قسم دو طرف است که رذیله
میباشند برای آنکه در اول افراط و تفریط است و در ثانی وسط فضایل میباشند برای آنکه خالی
از افراط و تفریط باشند و لذا گفته شده که خیر الامور اوسطها و تفصیل این اجمال آنست که
خداوند تعالی بنده را بلکه حیوان را برای بقای نوع و تعیش او قوه داده یکی شهوت که با آن جلب منفعت کند
دوم قوه غضبیه که با آن دفع مضرت کند و لازم افتاد که قوه ثالثه باو عطا کند که با آن امتیاز
منفعت از مضرت دهد که آن قوه مدرکه است که امتیاز نفع از ضرر میدهد تا نفع را شناخته و
جلب آن کند و ضرر را درک کند تا دفع آن کند و هر یک از این سه قوه را سه مرتبه است افراط و
تفریط و وسط و افراط و تفریط در هر یک از این سه قوه مرتبه است مذموم باشند و محمود وسط
وسط است پس افراط قوه شهویه را شره می نامند و تفریط آن را خمودی نامند و وسط آن
را عفت میگویند و افراط قوه غضبیه را تهور میگویند و تفریط آن را جبن میگویند
و وسط آن را شجاعت میگویند و افراط قوه مدرکه را جربزه میگویند و تفریط آن را بلاهت
و بلادت نامند و وسط آن را حکمت گویند و وسط اینها صراط المستقیم است که همه انبیا مبعوث
بر هدایت او و ارشاد بآن میباشند بر این صراط المستقیم که اگر کسی گوید که صراط المستقیم یک مرتبه
بیشتر نیست و این مختلف نیست همه صراط المستقیم است با آنکه ادیان انبیا مختلف است جواب گوئیم که
هر یک ... که هر یک از این سه مرتبه را مراتبی است و صراط المستقیم را نیز مراتب مختلفه
است بحسب زمان و مکان و استعداد و غیرها و این چند کلمه از اصول و لطف الله علیم [illegible] فافهم

مسئله ثالثه

در لذت و الم است که از کیفیات نفسانیه میباشند قال المصنف فصل و من ذلک اللذة و الالم
از جمله کیفیات نفسانیه لذت و الم است و لذت و الم از وجدانیات میباشند که بدیهی التصور

میباشند

میباشند و گاهی از اوقات برای تعیین شیء آن را تعریف میکنند پس شیخ در اشارات
گفته است که لذت ادراک و نیل است برای وصول آنچه در نزد مدرک کمال و خیر است از این
حیثیت که چنین است و خیر است و الم ادراک و نیل است برای وصول آنچه در نزد
مدرک آفت و شر است از این حیثیت که چنین است و مصنف در شرح اشارات فرموده است
که اما ادراک پس شرح آن گذشت و اما نیل پس آن اصابه و وجدان است و اقتصار بر
ادراک نشده است برای آنکه ادراک شیء گاهی بحصول صورت آنست که مساوی اوست و
مثل اوست و گاهی بحصول ذات آن و لذت تام منوط بحصول آنچه مساوی لذیذ است بلکه تمام
منوط بحصول ذات آن و لذت تام منوط ... لذیذ و اقتصار بر نیل نشده برای آنکه نیل دلالت بر
ادراک ندارد مگر بمجاز و نیل و ادراک هر دو را ذکر کرد برای فقدان لفظ که دلالت بالمطابقه بر
معنی مقصود کند و مقدم داشت ادراک را که دلالت او از مرور حقیقت است و او را در تعریف که
مخصص که دال بالمجاز و قید بوصول کرد و گفت لما هو عند المدرک زیرا که لذت ادراک لذیذ
نیست به تنهائی بلکه ادراک حصول لذیذ است برای ملتذ و وصول بسوی اوست و گفت لما هو عند
المدرک کمال و خیر برای آنکه شیء گاهی کمال و خیر میشود بالنسبه بسوی چیزی و او اعتقاد به
کمالیت و خیریت او ننموده پس با او لذت نمی برد و گاهی از اوقات چنین نیست و او اعتقاد
بکمالیت و خیریت او دارد و بیند او لذت می برد پس معتبر کمالیت در نفس نزد مدرک است نه
در نفس الامر و مراد به کمال و خیر در اینجا ... بسوی غیر حصول شیء است برای چیزی که
از شأن آن است که این شیء برای او باشد ... حصول شیء که شأن آن ... است و صلاح او
و لایق باو است بالقیاس بسوی آن شیء و فرق میان کمال و خیر آن است که حصول اقتضا میکند
مر این را از قوه که برای آن شیء است پس بالاعتبار بسوی ... کمال است و باعتبار
آنکه مؤثر است خیر است و هر دو را ذکر کرد برای آنکه ... لذت متعلق بهر دو میباشد و ذکر
خیر را مؤخر انداخت برای آنکه ... تخصیص ... برای ... و قید ... حیث
هو کذلک نمود برای آنکه شیء گاهی کمال و خیر میشود از جهتی دون جهتی و التذاذ با آن مختص

خیر است

است به جهتی که کمال و صورت و این حیثیت لذت است و حیثیت الم مقابل آن است و این
تعریف اقرب بتحقیق است از آنکه لذت ادراک ملایم است والم ادراک منافی و لذا شیخ از
ان تعریف عدول کرده بسوی آنچه ذکر کرده تا اینجا کلام مصنف بود در شرح اشارات و در این کتاب
بر طبق ان تعریف کرده بعبارة و غیره که گویا بجزه لکن رنجه بنحوی که میراث … قیود در اکرده فلذا
فرموده وهما نوعان من الادراک تخصصا باضافة تختلف بالقیاس الی المدرک و این لذت والم
دو نوع از ادراک میباشند که تخصیص یافته اند باینکه هر یک باینی میباشند در اینکه منتسبی میشوند باضافه
بسوی آنچه اضافه باو میشوند که وصول ملایم و منافی میباشند که مختلف میشود این اضافه باعتبار
اختلاف منضاف الیه که ملایم و منافی باشند بانسبت بسوی مدرک و محصل این است که هر یک از
لذت والم ادراک مخصوصی است نه مطلق ادراک و این خصوصیت از ان حیثیت است که اضافه شده اند بسوی خصوصی که ملایم
در لذت و منافی در الم باشد و چون محمد زکریا متطبب رازی گمان کرده بود که لذت عود
بسوی حالت طبیعیه است بعد از خروج از آن و بعبارة اخری خروج از حالت غیر طبیعیه است بسوی
طبیعیه پس لذت اکل در نزد او نیست مگر زوال الم جوع ولذت وقاع نیست مگر زوال الم دغدغه
منی برای اوعیه منی و این مخفی در است نه بود چه بسا باشد که در وصول دفعه ذائقه ملتذ بحلاوت میشود
یا بر حضور دفعه مالی و مطالعه جمال کند بدون طلب و شوقی نه اجمالا و نه تفصیلا بانحوی که در خیالش
هیچ خطور نکرده باشد هرگز نه جزئیا و نه کلیا پس عمده آن طبیعیه شد مصنف ابطال این
مذهب فرموده بقوله ولیست اللذة خروجا عن الحالة الغیر الطبیعیة الی الحالة الطبیعیة لا غیر
و نیست لذت خروج از حالت غیر طبیعیه بسوی حالت طبیعیه نه غیر آن یعنی لذت منحصر باین نیست
بلکه بخروج از غیر طبیعیه بسوی طبیعیه میشود و بغیر ان نیز میشود چنانکه مذکور شد و در بعضی از
نسخ ملحق باین عبارت است ولیست اللذة خروجا عن الحالة الطبیعیة الا مع صحیح باشد
سهو و از طغیان قلم است و گاهی مستند میشود الم بسوی تفرق اتصال همچنانکه گاهی مستند
میشود بسوی سوء مزاج و هر دو آن نیز بر دو قسم است متفق و مختلف پس متفق مزاجی
غیر طبیعی است که بر عضو وارد میشود و مزاج طبیعی آن عضو را زائل میکند و در ان

تفککی

و در ان عضو تمکنی میشود بنحوی که گویا مزاج طبیعی است که بر عضو وارد میشود و مزاج طبیعی آن عضو را
و مختلف مزاج غیر طبیعی است که وارد بر عضو میشود و مزاج طبیعی را باطل نمیکند بلکه از ان اذیتی
بر عضو میرسد و آنچه معلوم است از این دو قسم سوء مزاج مختلف است لذا مصنف فرموده و یستند الالم الی التفرق
و گاهی الم مستند بسوی تفرق است و کل منهما حسی و عقلی و هر دو قوی هر یک از لذت و الم
حسی و عقلی میشوند زیرا که لذت و الم ادراکی اند در که میباشند و ادراک یا بقوای ظاهره و باطنه است
پس آن را حسی مینامند و یا بعقل است و آن را عقلی میدانند ولذت حواس باطنه اقوی از لذتی
بقوای ظاهره است ولذت عقلیه اقوی از همه است **مسئله چهارم** در اراده و
کراهت است چنانکه مصنف فرموده ومنها الارادة والکراهة از جمله کیفیات نفسانیه اراده
و کراهت است و هما نوعان من العلم اراده و کراهت دو قسم از علم باشند پس اراده علم به نفع است و
کراهت علم بضرر و چون این علم منضم بمقدورات شود تخصیص و قوی ایجاد میشود به قدرت بالنسبه
بفعل و ترک بر سبیل تسویه است بعد از انکه احد طرفین ترجیح پیدا کرده اند بانضمام علم مذبور
وقوع صورت یافت و ارادتهما لازم مع التقابل و بالعکس و هر یک از اراده و کراهت لازم
آن دیگر باشند با تقابل متعلقین یعنی اراده احد متقابلین لازم کراهت مقابل آن است
نه نفی آن کراهت چنانکه بعضی و اتباع او گمان کرده اند و گفته اند که اراده شیء نفی کراهت
ضد آن است و علمی نیز خیالی است یعنی کراهت احد متقابلین لازم اراده مقابل دیگر است نه
آنکه نفی او باشد و تتغایران بالنسبة الی الفاعل وغیره متغایر است باعتبار اراده و کراهت
بالنسبه بسوی فاعل و غیر فاعل پس اراده فاعل موجب مراد است و اگر اراده قدیمه باشد
پس اتفاقی است و اگر حادثه باشد محل خلاف است و اراده غیر فاعل غیر موجب مراد است
اما اگر حادثه باشد اتفاقی است و اگر قدیمه باشد محل خلاف است و باید تحقیق شود …
حال کراهت و قد تتعلقان بذاتیهما بخلاف الشهوة والنفرة شهوت شوق توقان نفسی است

بسوی امور مستلذه و نفرت مقابل آن است و مقصود مصنف فرق میان ارادت و شهوت و کراهت
و نفرت است و فرق این است که اراده و کراهت گاهی تعلق بذات حق میگیرند یعنی اراده میکند
نیکان اراده کردن را و اراده میکند کراهت را و گاهی کراهت دارند کراهت را و کراهت دارند
اراده را و اراده کراهت و کراهت اراده لازم ندارد اراده ما مکروه و کراهت مراد را
بخلاف شهوت و نفرت پس میگویند که من اشتها دارم اشتها را و یا نفرت دارم نفرت را و
الزام گویند هیچ نخواهد داشت مسئله پنجم در حیوة است لذا فرمود مصنف
فهذه الکیفیات النفسانیة تفتقر فی الحیوة یعنی این کیفیات نفسانیه که ذکر شده لا
واسطه‌اند. دارند بسوی حیوة بالاتفاق حکما و متکلمین و این صفت تقتضی الحس و الحرکة
مشروطة باعتدال المزاج الاعتدال الانوعیا عندنا و این حیوة صفتی است که اقتضا میکند
حس و حرکت را و شرط است اعتدال مزاج است باعتدال نوعی در نزد ما و از قید اخیر احتراز
کرد از حیوة افلاک که مشروط بمزاج و اعتدال آنها نیست و مراد باعتدال نوعی آن اعتدال
اعتدالیست محکم و آن مزاجی است که برای هر نوعی از انواع مرکبات است که مزاج خاص است که
مزیج اعدل افراد است لیکن که گوید او بنحویکه اگر این نوعی از این مزاج خارج شود آن نوع
آن نوع نخواهد بود فلا بد من البنیة یعنی در حیوة لابد است از بنیه یعنی بدن
متالف از عناصر تا متحقق شود اعتدال مزاج که شرط حیوة است و تفتقر الی الروح
و حیوة محتاج بسوی روح حیوانی که عبارت است از جسم لطیف بخاری که متکون میشود
از لطائف اخلاط و منبعث میشود از تجاویف القلب و سرایت میکند بسوی بدن در عروق
که نابت شده از قلب میشوند که ان را شراین میگویند و دلیل بر این شرط که بنیه و احتیاج
بسوی روح و شرط ظاهر است اعتدال مزاج است و ظاهر است چه اگر بنیه لازم نباشد
بنیه نباشد و اعتدال مزاج نباشد و روح حیوانی نباشد موت طاری میشود و تقابل

و تقابل الموت تقابل العدم و الملکة و حیوة با موت تقابل دارد تقابل عدم و ملکه پس موت
زوال حیوة است عما اتصف بالحیوة و موت و حیوة ثابت است و مراد از خلق الموت و الحیوة
که در قران فرموده تقدیر است نه خلق تا لازم اید که موت وجودی باشد و تقابل تقابل تضاد باشد
مسئله ششم در بیان کیفیات نفسانیه است و در آنجا چند مسئله است مرحله نخست
مرحله اولی در صحت است لهذا فرمود مصنف که و من الکیفیات النفسانیة الصحة از جمله
کیفیات نفسانیه صحت است و آن ملکه است یا حالت است که صادر میشود از آن افعال که وضع شده برای آن
افعال در حالت سلامت مرحله دوم مرض است فلذا مصنف فرمود و المرض و آن مختلف
مضاده صحت است یعنی ملکه و یا حالت است که صادر میشود از آن افعال از موضوع آنها غیر سلیمه و این
تولیف برای صحت و مرض از کتاب قانون شیخ است و تردید میان حال و ملکه برای تنویع است نه
تردید به اختلاف که صحت گاهی حالت است و گاهی ملکه با غیر ملکه ضبط است مرحله سوم
در فرح است که از جمله کیفیات نفسانیه است و آن کیفیتی است که تابع میشود انزا حرکت روح بسوی
خارج بدن قلیلا قلیلا برای طلب وصول بسوی ملتذ فلذا مصنف فرمود و الفرح مرحله
چهارم در حزن است که از کیفیات نفسانیه است چنانکه مصنف فرمود و الحزن و آن
کیفیتی است که تابع میشود آن را حرکت روح بسوی داخل قلیلا برای گریختن از موذی مرحله پنجم
در غضب است که از کیفیات نفسانیه است چنانکه مصنف فرمود و الغضب و او آن کیفیتی
است که تابع میشود انزا حرکت روح بسوی خارج برای طلب انتقام دفعة
مرحله ششم در خوف است که از کیفیات نفسانیه است و آن کیفیتی است که تابع او میشود
حرکت روح بسوی داخل دفعة برای گریختن از موذی چنانکه مصنف فرمود و الخوف
مرحله هفتم در هم است که از کیفیات نفسانیه است فلذا مصنف فرمود و الهم
و او کیفیتی است که تابع میشود انزا حرکت روح بسوی داخل و خارج برای ملاوت امری که متصور
در او میشود ضرر متوقع و شر منتظر پس آن مرکب از رجا و خوف است و هر کیفیتی که بر حکم علیه

غلبه نمود روح بجانب او حرکت میکند پس از برای صبر بجانب خارج و برای ترس بداخل مرحلهٔ
هشتم در عجب است که از کیفیات نفسانیه است چنانکه مصنف فرمود والعجب وآن عبارت
از کیفیتی است که تابع میشود آنرا حرکت روح بسوی داخل و خارج زیرا که عجب مانند مرکب از فرح و ترس
است که منقبض میشود روح بسبب باطن پس از آن در خاطر [illegible] خطور میکند که در او [illegible] نیست پس ثانیا
روح منبسط میگردد مرحلهٔ نهم در تحقیق حقد است که از کیفیات نفسانیه است چنانکه مصنف
مصنف فرمود والحقد در تحقیق حقد [illegible] مرتبه است [illegible] غضب ثابت و آن متصور میشود صورت
موذی در خیال پس شوق بهم میرساند نفس یعنی انتقام [illegible] انتقام در غایت سهولت و غایت
صعوبت نباشد چه اول [illegible] حاصل که شوق شدید میشود یعنی تحصیل آن و ثانی [illegible] مستور است که
شوق با وی [illegible] مطلب ششم در قسم رابع است از اقسام اربعهٔ کیف
چنانکه مصنف فرمود والمختصة بالکمیات وآن کیفیاتی که مختص بکمیات میباشند نوع دوم [illegible]
[illegible] بالذات برای کم متصل و یا منفصل است و ثانیا و بالعرض و ثانیا عارض جسم میشوند پس مختص
بکمیات متصله چنانکه مصنف فرمود المتصلة کالاستقامة مانند استقامت که برای خطوط است والانحناء
و کجی که عارض خطوط است والتقعیر والتقبیب و فرو رفتگی و قبه [illegible] که عارض سطح است والشکل
که برای سطح و جسم تعلیمی است والخلقة و خلقت که مجموع شکل و لون است والمنفصلة
کالزوجیة والفردیة وآن کیفیاتیکه بالذات عارض کمیات منفصله میشوند مانند زوجیت
و فردیت که عارض میشوند اعداد را که کم منفصل است فالمستقیم اقصر الخطوط الواصلة بین نقطتین
پس خط مستقیم کوتاهترین خطوط است که میان دو نقطه واصل میشود و [illegible] موجب فکذا الدائرة
و همچنین [illegible] مستقیم موجود است همچنین دائره نیز موجود است و آن عبارت از سطح است مستوی که با و خط
واحد احاطه کند که در داخل او نقطه فرض میشود که جمیع خطوط مستقیمه خارجه از آن نقطه بسوی
آن خط متساوی باشند والتضاد منتف عن المستقیم والمستدیر و [illegible] فیما بین [illegible] مستقیم
و مستدیر از حیث [illegible] نیست یعنی خط مستقیم ضد برای خط مستدیر نیست زیرا که [illegible]

زیرا که [illegible] متضادین باید وارد بر موضوع واحد [illegible] شوند و مستقیم و مستدیر [illegible] بر یک موضوع
وارد نمیشوند چه موضوع خط مستدیر سطح مستدیر است و موضوع خط مستقیم سطح مستوی است و [illegible]
تضاد در میان اشکال [illegible] عارض اند که استقامت و استداره باشند نیز تضاد نخواهد بود لذا
مصنف فرمود وکذا عارضهما و همچنین تضاد منتفی است فیما بین عارض مستقیم و مستدیر که
استقامت و استداره باشد والشکل هیئة احاطة الحد او الحدود بالجسم والشکل آن هیئت
احاطه حد واحد یا حدود است بجسم [illegible] احاطه حد [illegible] باشد مثل بسیط کره و [illegible] بسیط
کره و [illegible] مضلعات ومع انضمام اللون تحصل الخلقة و شکل را با انضمام لون خلقت
گویند [illegible] که مختصه بکمیات باشد [illegible] لون که جزء
است از کیفیات محسوسه باشد زیرا که اختصاص مجموع لازم ندارد اختصاص کل واحد از اجزاء را
مبحث سوم در [illegible] ثالث است از [illegible] که آن [illegible] باشد چنانکه مصنف فرمود
الثالث المضاف سوم از مقوله اعراض عرضی مضاف است و در آن چند مسئله است
مسئلهٔ اولی در تقسیم اضافه است چنانکه فرمود وهو حقیقی و مشهوری عرض اضافه بر دو
قسم است یکی مضاف حقیقی [illegible] مضاف حقیقی آن نسبت متکرره است یعنی
نسبتی که تعقل میشود مگر بالقیاس بسوی نسبت دیگر که آنهم مقوله است بالنسبه بسوی اول و مجموع
مرکب از اضافه حقیقیه و معروض آنرا مضاف مشهوری گویند و گاهی تنها معروض را
مضاف مشهوری میخوانند مسئلهٔ دوم در خواص اضافه است و آن چند خاصیت است
خاصیت اول آن ضروری است که مصنف بدان اشاره فرمود و یجب فیه الانعکاس الی [illegible]
مضاف مشهوری است که واجب است در او انعکاس یعنی در [illegible] که نسبت [illegible]
[illegible] بسوی آن دیگر از آن حیثیت که مضاف است واجب است که منعکس شود آن
نسبت پس نسبت داده شود بسوی او آن دیگر نیز پس همچنانکه گفته میشود که اب اب ابن
است ابن ابن اب است همچنانکه گفته میشود [illegible] و اگر اخذ شود احدهما [illegible]

من حیث الاضافه ونسبت داده شود لها دیگر لا من حیث الاضافه الیکاکی نخواهد داشت مثلا اینکه
گفته شود که اب اب ابن است گفته نمی شود که ابن ابن اب است واما مضاف حقیقی پس در او
انعکاس تصور نمی شود پس گفته نمی شود که ابوت ابوت است از برای بنوت فائده ثانیه
آن چیزی است که مصنف فرموده ویجب فیه التکافؤ قوة وفعلا بالفعل وبالقوة یعنی باید مضافین
برابر باشند در وجود بالفعل وبالقوه پس اگر احد المضافین موجود بالفعل است باید مضاف دیگر
نیز چنانچه باشد واگر موجود بالقوه است باید که دیگر نیز چنانچه باشد پس اگر بالفعل موجود باشند مانند
اب وابن واگر بالقوه باشند مانند بعض تحصیلی نحویکه شان احدهما تقدم مکانی است و از آن
دیگر تاخر بحث ... فائده ثالثه مدلول قول مصنف است ویعرض للموجودات اجمع وعارض
می شود مضاف حقیقی چنانکه در شرح علامه ذکر العرض یعنی عروض او برای همه موجودات پس عارض واجب
میشود مانند اولیت وعارض جوهر میشود مانند ابوت وعارض کم میشود مانند اقلیت وعارض
کیف میشود مانند احر وابرد وعارض این میشود مانند اعلی وعارض متی میشود مانند اقدم وعارض اضافه
میشود مانند اقرب واکرو اصغر وعارض وضع میشود مانند ... وعارض ملک میشود مانند اکسی
وعارض فعل میشود مانند اقطع وعارض انفعال میشود مانند ... مسئله ثالثه در نفی
وجود اضافه در اعیان واین محل خلاف است پس محققین از حکما رفته اند بسوی بودن وجود اضافه در
اعیان ولیکن متکلمین وبعضی از حکما رفته اند بسوی نفی وجود خارجی او ومصنف این مذهب را
اختیار فرموده چنانکه گفته وثبوته ذهنی وثبوت یعنی منسوب بسوی ذهن است نه بسوی
خارج ومصنف بدین مطلب چند دلیل ... فرموده اول قول او ولا تسلسل یعنی اگر اضافه
موجود در خارج باشد تسلسل لازم آید که اضافه عرض است ... موضوع ... و بعد اضافه
در محل نیز اضافه است ... اضافه وان محل ... الی الاضافه ثانیه باضافه او پس
باید اضافه ثانیه موجود باشد وحال در اضافه اولی ... وهکذا الی غیر النهایه ووجه ...
دلیل ایراد کرده اند باینکه زید در ابوت ... مر این را احتیاج نیست باینکه

که اضافه

که اضافه است واما ابوت پس در مضاف الیه بعینه مر بنوت را حاجت نیست بسوی اضافه دیگر بلکه بذاتها اضافه
شده است یعنی بنوت پس تسلسل در اضافات لازم نیاید وجواب این اعتراض آن است که تسلسل لازم آید
حیثیت نسبت بلکه از حیثیت که ابوت لا محاله حال در محل است پس عارض می شود او را اضافه دیگری
بالقیاس بسوی آن محل چنانکه بیانش ومصنف اشاره باین جواب فرموده بقول او ولا ینقطع بتعلق الاضافه
بذاتها ... در اضافه جواب تسلسل ... کرد فانی الاضافه بذاتها دوم از ادله دالّه بر وجود
ذهنی اضافه آن چیزی است که مصنف بدانها تصریح فرموده ولتقدم وجود محلها وبرای تقدم
محل وجود الاضافه بر وجود اضافه یعنی اگر اضافه موجود در خارج باشد باید متصف بوجود باشد
واتصاف نیز اضافه خصوصیه است میان موصوف ووجود اضافه پس لازم آید وجود متقدم بر نفس او را
لا محاله پس وجود الاضافه که صفت اضافه است موصوف است برای اضافه ووجود صفت متقدم بر
وجود موصوف است پس وجود وجود برای اضافه موقوف است بر وجود اضافه پس متقدم می شود
وجود الاضافه بر وجود اضافه سوم از ادله موجبه بر عدم وجود اضافه در خارج قول مصنف است
ولزم عدم التناهی فی کل مرتبة من مراتب الاعداد ولازم می آید از وجود اضافه در خارج غیر
متناهی بودن در هر مرتبه از مراتب اعداد زیرا که برای هر مرتبه از مراتب اعداد اضافه است برای
هریک از مراتب غیر متناهیه چه تثنیه ضعف اربعه وثلث وربع ثمانیه است وهکذا الی غیر النهایه
ووجود غیر متناهی مطلق محال است در نزد متکلمین علاوه برای مستلزم تسلسل نیز باشد پس وجود
الاضافه لازم دارد وجود مر مضاف الیه را پس لازم می آید وجود مراتب اعداد غیر متناهیه که بالفعل
مترتبه باشند ولی بالاتفاق محال است چهارم از ادله ضروری است که مصنف بدانها اشاره فرموده
بقول او ولتکثر صفاته تعالی حاصل مطلب اینکه شکی نیست در تعدد صفات اضافیه خدا تعالی وجایز
نیست که آن صفات علاوه ذات خدا باشند چنانکه در صفات حقیقیه علاوه ذات خدا است واگر علاوه
ذات باشد لازم می آید که ذات خدا تعالی اضافیه باشد پس زاید بر ذات خدا نیستند باینکه موجود
در ذات خدا هستند پس لازم می آید که ذات خدا تعالی محل کثرت باشد مسئله چهارم

و اینکه مضاف حقیقی واحد جایز نیست که قائم به دو مضاف باشد که هر دو متشابهان باشند و این رد بر کسی است
که میگوید ابوة قائم بمجموع است و جوار واحد است و معیت و قرب متعلق باثنین و نشاید ازاله از اضافات
متفقة الاطراف فلذا امر مصنف فرمود و نفی کل مضاف مشهوری مضاف حقیقی و تخصیص داده
شده هر مضاف مشهوری بمضاف حقیقی یعنی جایز نیست که مضاف حقیقی واحد شامل شود دو مضاف
مشهوری را زیرا که مضاف حقیقی عرضی است و عرض واحد قائم به دو موضوع نمی شود چه طرفین متفقان
باشند یا مختلفان پس همچنانکه ابوت قائم باب است نه بابن همچنان اخوة هر یک از برادران قائم
باوست نه بدیگری فقوله فی المختلفة بل عارض می شود برای مضاف حقیقی اختلاف مانند
ابوت و بنوت که هر یک صفتی باشند مخالف صفت دیگری و در اتفاق و عارض می شود برای
مضاف حقیقی اتفاق مانند اخوت و بنوت که هر دو متفق در صفت یکسان باشند و اما باعتبار
امور زائد فی الطرفین اولا لفظ باعتبار متعلق است به قوله نفی یعنی تخصیص مضاف مشهوری
بمضاف حقیقی باعتبار امور زائد است که موجود در طرفین است مانند عشق چه اختصاص عاشق
بعاشقیت از اینکه او در یک طرف معشوق است و اختصاص معشوق بمعشوقیت بحیثیه برای اوست و یا
در یک طرف است مانند عالم و معلوم پس عالم متصف است به اضافه که برای عالم و معلوم شده
و در معلوم احتیاج ندارد به امر زائد برای تعلق علم باو و یا در هیچ امر زائد نیست مانند
یمین و شمال که ... لکن ... صفت زائد در هیچ یک از طرفین اینجا
الاضافة بحث مسئله چهارم در نفی ... از اشیای عرضی است که اینجا شد لذا امر مصنف فرمود و
الرابع الاین ... مسئله چهارم از اعراض این است و در این مسئله است مسئله اولی
مقولات این است چنانکه مصنف فرمود وهو النسبة ... شیئ ...
است در حیز ... متحقق می شود و متکلمان منکر این مقوله
مشهور باشند و اختراع دارند ... منکر نموده اند و ...
اعراض نسبیه را ... مسئله چهارم در تقسیم این است باقسام اربعه در نزد

متکلمان

متکلمان باشند اول حرکت دوم سکون سوم اجتماع چهارم افتراق زیرا که حصول جوهر در حیز یا
مسبوق است بثبت ... چنانکه مصنف فرمود و انواعه اربعة عند قوم هی الحرکة والسکون والاجتماع
والافتراق و قائم این ... است در نزد قومی که متکلمان باشند اول حرکت دوم سکون سوم اجتماع
چهارم افتراق زیرا که حصول جوهر در حیز یا مسبوق است بثبت بجوهر دیگر یا نه و بنا بر اول یا ممکن
است که حکم کرده شود ... ثالث ... ان را افتراق گویند و الا ان را اجتماع گویند
و ... التحقق ثالث نه ... تا ... شد افتراق ... را ...
ثالث بالفعل نیست بلکه بالامکان است و بنا بر ثانی اگر مسبوق باشد بحصول ان در ان حیز ان
سکون است اگر مسبوق باشد بحصول ان در حیز دیگر پس ان حرکت است پس سکون حصول ثانی است
در حیز اول و حرکت حصول اول است در حیز ثانی مسئله سوم در تعریف حرکت است
پس ابتدا کرد مصنف بتعریف حکما پس از ان تعریف کرد بتعریف متکلمان و فرمود و الحرکة
کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوة و حرکت کمال اول است برای چیزی که بالقوه است
از این حیثیت که بالقوه است و مراد به کمال در اینجا ان چیزی است که بالفعل حاصل است چون
در قوه نقص است و در فعل تمام لذا ... فعل را کمال گفته اند و احتراز کرد بقید من حیث هو
... از وصول زیرا که جسم در مکانی باشد و ممکن الحصول در مکان دیگر پس برای او دو
امکان است امکان حصول در ان مکان ثانی و امکان توجه بسوی او و ... لکن
توجه مقدم است بر وصول پس توجه کمال اول است و حصول کمال ثانی است و چون حرکت با ...
کمالات اختلاف دارد چه حقیقت حرکت نیست مگر توجه بسوی غیر پس از ان سلوکی بسوی
... لازم است که مطلوب ممکن الحصول باشد تا توجه بسوی او شود و ان مطلوب
حاصل بالفعل نباشد زیرا که بعد از حصول مطلوب توجه نیست پس حرکت حاصل بالفعل می شود در
زمانی که مطلوب حاصل بالقوه باشد و حرکت کمال است برای چیزی که بالقوه است لکن
از ان جهت که بالفعل است و نه از جهات دیگر مانند سائر کمالات پس حرکت کمال است برای جسم

در جهتی شی باد رگشتی یا نحو آن بلکه از جهتی که باعتبار آن جهت بالقوه است که عبارت از حصول در
مکانهای دیگر باشد و اما توقف مستکمل یا نحوی است که مصنف فرمود او حصول الجسم فی مکان
بعد حصوله فی مکان آخر یا حاصل شدن جسم است در مکانی بعد از حاصل شدن او در مکان دیگر و تقیید
حصول را بمکان بعد برای آنست که متکلمان حرکت را در مقولات دیگر قائل نیستند مسئله [illegible] در
وجود حرکت است در خارج چنانکه مصنف فرمود و وجودها ضروری وجود حرکت در خارج ضروری
است و بیان نیست زیرا که عقل بوجود حتی عالم است باینکه متحرک در مسافت متوسط است میان
مبدا و منتهی کیفیت مخصوصه دارد که در حالتی سابق بر آن نبود در مبدا و منتهی ندارد و آن
کیفیت استمرار دارد از اول مسافت تا منتهای آن لیکن مختلف است بنسبت متحرک بسبب حدود
مسافت پس باعتبار ذات آن حرکت مستمره است و باعتبار نسبتش با حدود مسافت
سیاله است و بواسطه استمرار ذاتی و سیلانی که تعقل میشود در خیال که امر ممتد غیر قار است مسئله
پنجم در ذکر اموری است که تعقل حرکت بی حرکت موقوف است بر تعقل آن امور است اول محکم
مراد از مصنف است بقوله و تتوقف على المتقابلین حرکت موقوف است بر متقابلان که مایا منه
الحرکة میباشد که آن مبدا است و دوم ما الیه الحرکة است که آن منتهای مسافت است و مبدا و منتهی متقابلند
که جمع نمی شوند در شیء واحد از جهت واحده سوم و چهارم محرک و متحرک است چنانکه مصنف
فرمود والعلتین که محرک علت فاعلیه است و متحرک علت قابلیه پنجم آن مقوله است
که حرکت در آن واقع میشود چنانکه فرمود والمنسوب الیه که حرکت نسبت داده میشود بسوی
مقوله که در آن حرکت واقع میشود ششم زمانست چنانکه فرمود والمقدار که حرکت
لابد است که در زمانی واقع شود و مراد از توقف آنست که لابد است در تحقق حرکت الی
[illegible] توقف بمعنی التقدم الی امور در حرکت باشد و الا زمان مقدار حرکت است
و الا بعد از حرکت است چنانکه منتهی کما بینه گذشت در وجه از حرکت فمنه وما
الیه قد یتحدان پس آنچه منه الحرکة است که مبدا است و آنچه ما الیه الحرکة است که منتهی است

کاهی متحد می شوند

کاهی متحد می شوند بحسب محل نوعی محل مبدا بعینه محل منتهی میشود مانند حرکت مستدیره چه هر نقطه که در
جسم مستدیر فرض شود مبدا حرکت است و همچنین منتهای حرکت است و قد یتضادان ذاتا و عرضا و کاهی
مبدا و منتهی بالذات با هم تضاد دارند مانند حرکت از سواد بسوی بیاض و از حرارت بسوی برودت
و کاهی مبدا و منتهی با هم بالعرض تضاد دارند مانند حرکت از مرکز بمحیط چه ذات هر یک از مبدا
و منتهی نقطه است و مثل این دو نقطه از حیث نقطه بودن تضاد ندارند بالذات بلکه تضاد وی
که میان ایشانست بالعرض است یعنی بواسطه عروض عارضی متضاد [illegible] است که احدهما بودن یکی از دو
نقطه است در نهایت بعد از محیط جسم و دوم بودن اوست در نهایت قرب بمحیط و ایضا در
زمانی که متحد [illegible] در محل باشند در حرکت مستدیره که تضاد ندارند بالذات نیست بلکه بواسطه عروض
صفاتی است که بدایت و نهایت باشند و لکل منهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الی ما قبله
یقابلان که و هر یک از مبدا و منتهی دو اعتبار است متقابلین یکی از آنها اعتبار بالنظر بسوی
جزء است که مبدا و منتهی بر آن محمول میشوند که ذی المبدا و ذی المنتهی باشند پس مبدا کاهی مقول بر
ذی المبدا میشود و همچنین منتهی بر ذی المنتهی پس مبدا [illegible] المبدا و ذی المبدا و همچنین منتهی و
ذی المنتهی متقابلان میشوند تقابل تضایف و اعتبار دوم را ذکر نکرده زیرا که متقابلان را
ذکر کرده بود در قولش و قد یتحدان و قد یتضادان و آن اعتبار ملاحظه مبدا و منتهی است بایکدیگر و لو
اتحدت العلتان انتفى المعلول و یعنی و اگر علت فاعلیه و علت قابلیه حرکت متحد شوند
معلول منتفی میشود و یا ناممکن میشود حاصل کلام اینکه جایز نیست که متحرک و محرک یکی باشند بدو
وجه یکی اینکه امر مستمر جایز نیست که فاعل حرکت باشد والا علت وزیرای جزء اول از حرکت خواهد
بود پس آن جزء دائم میشود و ام مستمر پس جزء [illegible] حاصل نمیشود پس معلول که حرکت است منتفی میشود
چه اجزای حرکت جمع در وجود نمیشوند فلذا مصنف فرمود انتفی المعلول دوم اینکه اگر ذات
جسم علت قابله است علت فاعله نیز شود پس باید همه اجسام حرکت نمایند بجهت اشتراک همه
اجسام در ذات جسمیت پس حرکت شامل همه اجسام میشود در ذات جسمیت پس حرکت شامل

همه اجسام می‌شود و این بالبدیهه باطل است و بسوی این دلیل مصنف اشاره کرده بقوله و لعدم
و بعضی ایراد کرده‌اند بر دلیل اوّل که ما ان مقتضی طبیعت است که فاعل حرکات طبیعیه است پس
پس طبیعت امر مشترک است باقی است میان جسمیت و بر دلیل ایراد کرده‌اند که طبیعت در همه اجسام
موجود است پس اگر جایز است که علت حرکت شود باید جایز باشد که جسمیت نیز علت حرکت شود
جواب از ایراد اول آن است که طبیعت اگرچه امر مشترک است لیکن بذاتها علت حرکت نیست
بلکه مقید بحالی از احوال آن است که خروج از حیز طبیعی باشد و از ایراد دوم جواب داده می‌شود
بانکه طبیعت اگرچه در همه اجسام موجود است لیکن مختلف است در اجسام اما جسمیت در
همه اجسام اختلاف ندارد و بسوی این دو جواب مصنف اشاره کرده بقوله بخلاف الطبیعة المختلفة
یعنی طبیعت‌ها باهم مختلف‌اند در انواع بخلاف جسمیت و این جواب از ایراد ثانی است و اشاره کرده
بجواب از ایراد اول بقوله المستلزمة فی حالة یعنی طبیعت علت است برای حرکت در بعضی از
احوال که حالت خروج از حیز طبیعی باشد مسئلهٔ ششم در این است که حرکت در
کدام حرکت واقع می‌شود در کدام مقوله و در کدام مقوله واقع نمی‌شود چنانکه فرموده والمنسوب الیه
الاربع ای المقوله که حرکت در آنها واقع می‌شود چهار است کم و کیف و این و وضع است و مراد از حرکت در
شیء در مقوله آن است که آن شیء بعینه منتقل می‌شود از نوعی بنوعی دیگر از آن مقوله یا از صنفی بصنفی دیگر
از آن نوع یا از فردی بفردی دیگر از آن صنف اما صور در آنها حرکت واقع نمی‌شود بجهت قول مصنف
فان الصور البسائط الجواهر توجد دفعة و مرکبها تتقوم بعدم اجزائها پس صور بسیطه در یک دفعه یافته
می‌شوند و حرکت که تدریجی است و اما مرکبات صور پس صور مرکبه منتفی می‌شوند بانتفاء اجزای آنها و
بسایط آنها پس اگر حرکت کند مرکب در صورتیه پس اگر ذات آن مرکب باقی است در وسط اشتداد پس
حرکت در صورتیه نشده بلکه در حالی از احوال او شده و اگر باقی نیست پس آن مرکب فاسد و مرکب
دیگر پیدا شده برای آنکه اجزای او یا بعضی بسیط دفعة منتفی می‌شود و الکیف تابع مرکب
تابع صور نوعیه است و او حادث نمی‌شود مگر بواسطه یکی از مقولات دیگر پس صورت نیست

اگر قبول

اگر قبول حرکت کرده او هم بالعرض قبول می‌کند و الا فلا و کذا متی مقوله متی نیز بالذات مضاف تابع است
و غیر مستقل والجدة تتبع ذو حد سابقه که ملک است دفعی است زیرا که او عبارت از ملک است در
نزد مصنف پس حرکت در او متحقق نیست چنانکه علامه رحمه الله در شرح حکمت بیان کرده فرموده والانتقال
الحرکة فی مقولتی الفعل والانفعال و انتقال تمشی شود حرکت در مقوله فعل و انفعال به منتقل از تسخین بسوی
تبرید تسخین او باقی نیست زیرا که تسخین توجه بسوی سخونت است و تبرید توجه بسوی برودت پس اگر حرکت
واقع شود لازم آید توجه بسوی ضدین و این محال است و چون تسخین باقی نماند پس تبرید یافته نمی‌شود مگر
بعد از وقوف تسخین پس میان آن دو زمانی سکون است برای آنکه حرکت متضاد دانستن پس حرکت از
تسخین بسوی تبرید علی الاستمرار نیست و تسخین و تبرید الفعل است و انفعال است کلام در تسخین و تبرید که
فعل باشند و چون مصنف فارغ شد از مقولات که حرکت در آنها واقع نمی‌شود شروع کرده در
تفصیل آنچه از مقولات که حرکت در آنها واقع می‌شود پس گفت فیقع فی الکم باعتبار لدخول الی القارورة
المکبوبة علیه والصدع الانیة عند الغلیان پس حرکت در کم بدو اعتبار است یکی تخلخل و تکاثف دوم
نمو و ذبول و تخلخل آن است که اجزای جسم زیاد می‌شود بدون انضمام غیر و تکاثف آنکه نقص می‌شود
از مقدار جسم بدون آنکه جزئی از او منفصل شود و نمو و رجوع ماده است که باعث زیادتی کمیت
جسم شود و ذبول عبارت است از انفصال جزئی از جسم و مصنف ذکر کرده از دلیل وقوع تخلخل و
تکاثف دو دلیل را اول آنکه ما قارورة که ضیقة الراس است پس میمکیم و انبرا در آب
نگاه داری صعود آب در داخل آن می‌شود و اما اگر هوای آن را مکیده و سرش را با انگشت نگاه داریم
پس از آن بر رو در آب کنند آب داخل آن می‌شود و سببش آنکه خلا محال است و مکیده ام
بعضی از هوا بیرون رفت پس هوا باقی تخلخل یافته تمام آنکه ظرف را اگر بیرون کنند و سر
و سرش را محکم ببندند و او را بجوش بیاورند آن ظرف شکافته می‌شود و این بواسطه آن است که غلیان
افاده تخلخل می‌کند و زیاد می‌شود حجم آب بنحوی که ظرف وسعت آن را ندارد پس شکافته می‌شود و قول
مصنف لدخول اشاره بدلیل اول است و قوله والصدع اشاره بدلیل ثانی است و اما
اعتبار دوم پس مصنف فرموده و حرکة اجزاء المغتذی فی جمیع الاقطار علی التناسب

دلیل میشود برای حرکت اجزاء متغذی است و اینکه اقطار بدن بر تناسب پس حرکت اجزاء متغذی در اقطار
برای آن است که حاصل شود در منافذ آن اجزاء غذا و این لازم دارد حرکت متغذی را در اقطار
و زیادتی در مقدار جسم و اینکه مراد از نمو است و فی الکیف کالاستحالة الحجریة مع الجزم ببطلان الکمون
والبروز للتکذیب الحسی لکلیهما و حرکت در کیف واقع میشود برای آنکه تحول است تدریجی که
آب از حرارت به برودت و بالعکس و اگر بگوئی که حرارت کامن در آب بود لهذا گاهی حرارت بارز
ظاهر شد پس جواب گوئیم که ما تحقیق دانستیم که کمون و بروز باطلند زیرا که حس تکذیب آنها میکند و فی
الأین والوضع ظاهر و حرکت در این و وضع ظاهر است زیرا این تحول است و اما وضع مثل حرکت
فلک مسئلة هفتم در وحدت حرکت است و اختلافش و تضادش و انقسامش چنانکه فرمود و عرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل و عارض میشود حرکت را وحدت باعتبار وحدت مقدار که زمان
است و محل که متحرک است و فاعل که ما فیه الحرکة باشد و اختلاف المتقابلین والمنسوب الیه یقتضی و
اختلاف متقابلین که ما منه و ما الیه باشد و منسوب الیه که ما فیه باشد پس اختلاف هر یک از اینها
موجب اختلاف در حرکت است چنانکه اتحاد همه موجب وحدت است و تضاد الأولین للتضاد و تضاد
که مبدأ و منتهی باشد اقتضا میکند تضاد در حرکت را و لا دخل للمتقابلین والفاعل فی الانقسام و
مدخلیتی نیست برای مبدأ و منتهی و فاعل در انقسام حرکت مسئلة هشتم در سرعت و بطوء است لهذا
فرمود و یعرض لها کیفیة تشتد فتکون الحرکة سریعة و تضعف فتکون بطیئة ولا تختلف بها
الماهیة و عارض میشود برای حرکت کیفیتی که گاهی اشتداد پیدا میکند پس آن حرکت را سریع میخوانند و گاهی
آن کیفیت ضعیف میشود آنرا بطوء نامند و سرعت و بطوء بحسب حرکت مختلف نمیشود و سبب البطوء
الممانعة الخارجیة او الداخلیة لا تخلل السکنات والا لما احس بالاتصال بالمقابل و سبب بطوء
حرکت ممانعت خارجیه است مانند قوام مسافت یا داخلیه مانند … جسم نه آنکه سبب بطوء تخلل
تخلل سکنات باشد چنانکه مذهب متکلمین است والا باید حس نشود با نچه متصف بمتقابل سکنات
است که حرکات باشد زیرا که حرکت … در مقابل حرکت فلک بسیار بطئ است پس باید … سکنات

الحکمی

احساس میشود نه حرکات مسئلة نهم در این است که بین الحرکتین المستقیمتین لابد است از
سکون چنانکه رای ارسطو است پس حرکت اگر رجوعی است از جانبی که حرکت بآن جانب بود الا در حرکت
ذات الانعطاف که بیاید اگر صعود و حرکت … ذوات الزوایا باشند و حرکتی که غیر مستقیم باشد
لا محاله منتهی میشود زیرا که ابعاد متناهی است فلذا فرمود ولا اتصال لذوات الزوایا والانعطاف
لوجوب زمان بین آنات المیلین والاتصال ثابت برای حرکت ذوات الزوایا و ذوات و ذوات
الانعطاف برای وجوب زمان میان دو آن … که بین وصول و مسلک لا وصول باشد مسئلة دهم
در سکون و ثبات مقابل میان حرکت و سکون است لهذا مصنف فرمود والسکون حفظ النسب
سکون را در این عبارت از حفظ نسبت تعریف حاصل برای جسم است که بوی اشیاء ذوات اوضاع باقی نمو
که استقرار در مکان و اوضاع داشته باشد فلهذا یقابل الحرکتین پس سکون بنا بر این و مقابل میشود و
ضدی است که مقابل هر حرکت است که حرکت باشد و حرکت منتهی باشد یعنی حرکت ما منه و حرکت ما الیه
باهمدیگر از آنها جمع نمیشود و تضاده … تضاد مبدء … است و فی غیر الاین حفظ النوع و
تضاده لتضاد ما فیه و سکون در غیر این که … دیگر باشد که کم و کیف و وضع باشد پس عبارت
از حفظ نوع است که حاصل باشد بدون تغییر و آن حفظ در کم است که واقف شود در کم
بدون نمو و ذبول و تخلخل و تکاثف و واقف شود در کیف بدون اشتداد و ضعف و واقف
شود در وضع بدون تبدل بسوی وضع دیگر پس … سکون … حرکت است لکن … تضاد
ما فیه السکون یعنی آن … که سکون در آن … پس سکون جسم در حرارت ضد سکون جسم است
در برودت زیرا که … در یک محل جمع نمیشوند چه بجای آنکه استقرار پیدا کنند در محل
زمان را … مسئلة یازدهم در تقسیم کون است کون حصول جسم در حیز است …
حیز است برای حرکت و سکون در نزد متکلمین بسوی طبیعی و قسری و ارادی چنانکه فرمود و
من الکون طبیعی و قسری و ارادی و بعضی از اقسام کون طبیعی است و بعضی قسری و بعضی ارادی
زیرا که … حصول در حیز که عبارت از کون است اگر خارج از ذات کافی باشد پس آن کون قسری

است و اما آنکه اگر مقارن با قصد و شعور باشد پس ارادی و اگر مقارن با قصد و شعور نباشد پس اگر کون
طبیعی است فطبیعی الحرکة انما یحصل عند مقارنة امر غیر طبیعی پس حرکت طبیعی که نوعی از کون است در
هنگامی حاصل میشود که مقارن باشد امر غیر طبیعی را مانند حجر که اگر آن را بسوی فوق کنی مقارن با امری
غیر طبیعی که قاسر است را اسر باشد پس بعد از رفع قسر طبیعت آن را حرکت کند تا برسد به مرکز و اینکه از آنجاست که
طبیعت قار الذات است و حرکت غیر قار الذات پس ممکن نیست که طبیعت اقتضاء حرکت نماید بذاته
بلکه لابد است از قسر یا طبیعت که حالت غیر طبیعیه باشد حصول جسم در غیر مکان طبیعی پس طبیعت اقتضاء
میکند حصولش را در مکان طبیعی یعنی منتقل باشد تدریجا و مراد از حرکت است لترد الجسم الیه
فیقف تا رد کند طبیعت جسم را الیها حرکت طبیعی جسم را بسوی آن امری که مقتضای طبیعت
است پس جسم با منتهی شود و بایستد فلا تکون حرکة پس حرکت طبیعیه حرکت نخواهد بود که آن را
حرکت و صنعیقه میگویند زیرا که حرکت مطلوب بالطبع نیست بلکه مطلوب بالطبع رد بسوی امر طبیعی است
در نزد حصول امر غیر طبیعی بحرکت پس امر حرکت طبیعیه استدعا میکند امری از حالت غیر طبیعیه و طلب حالت
طبیعیه و هیچ فرد از حرکات در آن منتهای نیست زیرا که هر نقطه که فرض شود که مطلوب بحرکت باشد
مهروب عنها باشی حرکت است و همانست مطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع باشد و قسر یا
مستندة الی قوة مستفادة قابلة للضعف و حرکت قسریه مستند است بسوی قوه در جسم که مستفاد
از شیء خارجی باشد و این قوه قابل ضعف باشد پس بتدریج ضعیف میشود بسبب مصادمات جرم مخروق
بحرکت تا آنکه مغلوب شود آن قوه پس مستولی شود طبیعت بر آن و عود دهد جسم را بحرکت طبیعی او بسوی
مکان طبیعی مانند حجر مرمی بسوی فوق تا و طبیعی السکون مستند الی الطبیعة مطلقا سکون طبیعی
طبیعی هم مستند بطبیعت است بنحو اطلاق و مشروط نیست بمقارنة امر غیر طبیعی چنانکه در طبیعی
مشروط بود مسئله دوازدهم در تقسیم حرکت است بسوی مرکبه و بسیطه چنانکه
فرموده و یعرض البساطة والتقابل للحرکة فالبسیطة و عارض میشود حرکت را بساطت و مقابل او که ترکیب
باشد پس اما حرکت نه سکون و حرکت بسیطه ظاهر است و مرکبه مانند حرکت نمله بر روی سنگها

بخلاف جهت آسیا که یک حرکت بجهت است که آسیا با آن صورت متحرک است و حرکت دیگر بجهت
بخلاف جهت آسیا یعنی یک حرکت بالذات خواهد بود و دیگری بالعرض تا اجتماع ضدین نشود
بخلاف سکون که ترکیب در آن متصور نیست مسئله سیزدهم در این است که کون
معلل نیست بلکه علیت میشود چون ابو هاشم رفته است که کون که حصول در حیز است معلل است
بمعنی دیگر غیر از اعتماد و باقی متکلمین آن را انکار کرده اند و طایفه رفته اند که آن معنی که کون باشد
معلل است کاملیت است و مصنف این مذهب را باطل دانسته و فرموده و لا تعلیل الجنس
ولا الانواع بما یقتضی الآخر و معلل نمیشود جنس انواع اربعه که کون است و نه چیزی از انواع
کون که حرکت و سکون و اجتماع و افتراق باشند بچیزی که مقتضی و مستلزم آن است و کاملیت
باشد زیرا که کاملیت معلل نکون است پس اگر علت شود در حاصل آید
در مقوله متی بحث از خواص ... عرض است که بعبارات ازمنه باشد فقال فرموده الی متی و هو
الی الزمان او طرفه ... مقوله متی نسبت است و او نسبت بسوی زمان یا طرف زمان که آن است به
بسیار از مشتاقات که در طرف زمان واقع میشود و در نفس زمان واقع نمیشود و از او سؤال
متی میکنند و هو مقدار الحرکة من حیث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر و زمان مقدار
حرکت است از حیثیت مقدم بودن بعضی اجزاء و مؤخر بودن بعضی از آن و این تقدم و تأخر عارضی
میشوند مر حرکت را نه باعتبار زمان یعنی تقدم و تقدم زمانی نیست بلکه باعتبار دیگر عارض میشوند
چنانکه در امور عامه در مبحث سبق گذشت و انما یعرض المقولة بالذات للمتغیرات
و بالعرض للمعروض لها عارض میشود مقوله متی بالذات متغیرات را فقط مثل حرکت و توابع
آن و معروض متغیرات را که اجسام باشند بالعرض نه بالذات چه ضرورت که در او تغییری نیست
متی عارض او نشود ولا یعتبر وجوده معروضها وعدمه الیه ... ندارد وجود معروض
متغیرات و انتهای علام معروض متغیرات بسوی زمان زیرا که معروض متغیرات بر متغیر مقدم باشد
چه هر معروضی بر عارض مقدم است و زمانها عارض میشوند عارض متغیرات اند از آنجا اگر

چنین نباشد دور لازم آید و لکن چون زمان مقدار متغیرست که قائم بر متغیرست پس تبی هو و فی
متغیرات متقدم بر زمان باشد چه زمان قائم بعارضی متغیرست و متقدم بر متقدم متقدم است و الا
دور لازم آید والظرف کالنقطه یعنی طرف که الآن باشد جزء زمان نیست بلکه عارضی بر زمان است چنانکه
نقطه جزء خط نیست بلکه عارض اوست و علامة فی الآن لا الانقسام زمان لا یتجزی و علامه طرف که الآن باشد اگر دفعی
باشد و یا تدریجی باشد اگر چه [illegible] الا زمان را میباید لیکن نه دفعیست و نه تدریجی بلکه با آن حادث الآن
حصول در زمان نیست یعنی الظرف [illegible] بر زمان نهند حرکت توسطیه و بنابراین منطبق در بحث
جزء لا یتجزی گذشت و حدوث العالم یستلزم حدوثه حدوث عالم که در بحث اجسام گذشت لازم
دارد حدوث زمان چه آن نیز از افراد عالم است پس قول بقدم آن باطل است مبحث هفتم در معنی [illegible]
است از مقولات تسع اعراض چنانکه فرموده الی ذی الوضع وهو هیئة تعرض للجسم باعتبار نسبتین ششم
از مقولات عرضی وضع است و آن هیئتیست که عارض میشود جسم را باعتبار دو نسبت که یکی نسبتیست که
واقع میشود در میان اجزاء آن جسم باعتبار نسبت دادن بعضی را ببعضی و دوم نسبت دیگریست که
واقع میشود میان اجزاء جسم با اشیاء دیگر که غیر آن جسم باشند یا داخل در او باشند مانند
قیام که هیئتیست برای انسان بحسب [illegible] که در میان اجزاء اوست و [illegible] زمینی او و از فوق است و [illegible]
[illegible] که [illegible] است و نیز از وضع [illegible] و فیه تضاد و در وضع تضاد [illegible]
مانند [illegible] که وجود [illegible] و متوقف بر [illegible] [illegible] خلاف
است و شدة و ضعف و در وضع شدت و ضعف [illegible] [illegible] یا [illegible]
غیر اوست و [illegible] وضع الملک [illegible] [illegible]
ذات وضع است بخلاف [illegible] مبحث هشتم در معنی هفتم از مقولات عرضی و الا فرموده الی الملک
وهو النسبة [illegible] هفتم از اعراض ملک است که آن را [illegible] [illegible]
هیئتیست که حاصل میشود [illegible] نسبت [illegible] او که محیط باوست [illegible] [illegible]
با نتقال [illegible] ذات [illegible] نسبت [illegible] او [illegible] نسبت [illegible]

بقیه داد

بقیه [illegible] در نسخه که [illegible] ان [illegible] فرموده [illegible] [illegible] والله [illegible]
المتقدمون عنها بعبارات مختلفة کالجدة والملک و برای [illegible] این نسبت عبارات [illegible]
متقدمین از این نسبت بعبارات مختلفه مانند جده و ملک مبحث نهم در معنی هشتم و نهم است
چنانکه فرموده الثامن والتاسع ان یفعل وان ینفعل هشتم و نهم از مقولات عرضی فعل و انفعال است
که فعل تاثیر شیء است در غیر [illegible] [illegible] [illegible] که برای تحقق است [illegible] و انفعال
تاثیر شیء است در غیر [illegible] والحق [illegible] ذهنی والا لزم التسلسل و حق [illegible] فعل و انفعال
[illegible] موجود نه در خارج والا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
و تاثیر تاثیر و تاثیر دیگر لازم آید و هکذا و این تسلسل است و این [illegible] [illegible] در اینجا تمام است
لکن در [illegible] کلام است تمام شد شرح جواهر و اعراض در دولت مؤلفی محمد [illegible] سلطان
الطبیب [illegible] در ۱۹ شهر جمادی الثانیه از شهور سنه ۱۲۹۶
کتبه العبد الاثم الاحقر [illegible] احمد بن فرج الله [illegible] الجیلانی وتم هذه النسخة
[illegible] فی یوم لیلة الثلثاء اللهم اغفر لمؤلفه والکاتبه ولجمیع المؤمنین والمؤمنات
بحق محمد وآله صلی علی محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

در دفع صداع که از حرارت باشد علی ... قرنفل پوست نارنج که رسیده یعنی زرد شده باشد بکوبند با ... تا صاف شود بخورند مجربست

درد ... [illegible]

[illegible]

از جهت دفع تبهای حاده باید عرق بیدمشک بعد بیدمشک بنز ... تناول نماید و با عرق کاسنی بنز ... میل نماید و از گرمی افراط در ... دنقه ... باید ... بخورند

مجربست

[illegible]

[illegible]

الا ... [illegible]

[illegible]

الکات عقد النفه ... سطور ... الطاری جسما ... و ... للقلب ... و ... علیها ... ص

[illegible]